

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Los cauces profundos de la raza latinoamericana [The deep channels of Latin American race]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Segato, Rita Laura
Publisher	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-05 22:50:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154707

Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje

Rita Laura Segato

Resumen

La autora cuestiona la dificultad de hablar de raza en nuestro continente y los bajos niveles de inscripción de la dimensión racial inclusive en campos donde ser no-blanco adquiere tanta relevancia como en las mediciones de la letalidad policial en Brasil, las estadísticas sobre población carcelaria en América Latina en general, o en el observatorio de la discriminación en Argentina. Formula la definición de raza como resultado de la lectura contextualmente informada de la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia. Sugiere también que el arraigo de los sujetos en escenas geopolíticas organizadas por la historia colonial y en un mundo estructurado por relaciones de colonialidad

Abstract

The author examines the difficulty of speaking about race in our continent and the low record of racial dimension even in fields where being not-white is as relevant as in measurements of police lethality in Brazil, statistics regarding jail population in Latin America as a whole, or even the official observatory for monitoring discrimination in Argentina. She proposes a definition of race as a result of the contextually informed perception of body marks signaling the particular position held in history. She also suggests that the roots of subjects in scenes geopolitically organized by colonial history and in a world structured by relations of coloniality racially categorizes all of those who dwell outside the imperial North

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

LOS CAUCES PROFUNDOS DE LA RAZA LATINOAMERICANA:
UNA RELECTURA DEL MESTIZAJE

señala racialmente como no-blancos a todos quienes habitamos fuera del Norte imperial. Defiende, a pesar de las dificultades que pueda tener la tarea, la necesidad de hablar de una noción de raza que sirva de instrumento de ruptura con un mestizaje político anodino y disimuladamente etnocida, y coloca en el centro de sus consideraciones la noción de *pueblo*, no referido a contenidos culturales fijos sino como proyecto histórico particular, a partir de un modelo de lectura en que la noción de pluralismo histórico se revela más interesante que la noción de relativismo cultural como herramienta para la comprensión de la diferencia.

as not-white. Despite the difficulties that such an endeavor might present, she defends the need to speak of race as a means to break down the paradigm of political anodyne and truly ethnocidal miscigenation, and places at the center of her considerations the notion of peoples, not referred to fixed cultural contents but as particular historical projects. In her analytical model, a notion of historical pluralism reveals itself more fertile than the usual notion of cultural relativism as a tool for understanding difference.

Rita Laura Segato

PhD. por el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Queens, Belfast. Profesora del Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CNPq). Coordinadora del Grupo de Investigación sobre Antropología y Derechos Humanos y Directora de Proyectos de la ONG AGENDE-Acciones en Género y Ciudadanía.

PhD by the Social Anthropology Department of The Queen's University of Belfast. Professor of the Department of Anthropology of the University of Brasilia. Researcher of the National Scientific and Technological Research Council (CNPq). Director of the Research Group on Anthropology and Human Rights, and Project Director of the NGO AGENDE-Actions in Gender and Citizenship.

Palabras clave

1| Mestizaje 2| Raza 3| Etnicidad 4| Derechos 5| Colonialidad
6| Pluralismo histórico

Keywords

1| Mestizaje [*miscigenation*] 2| Race 3| Ethnicity 4| Rights 5| Coloniality
6| *Historical pluralism*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, (3): 11-44, primer semestre 2010.

Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje¹

*“Al final, cuando comprendí, opté por mi madre”,
me dijo, en Tilcara, Gerónimo (Grillo) Álvarez Prado.*

A partir de la caída del “socialismo realmente existente” y el ingreso a lo que algunos llaman, no sin propiedad y cierta ironía, “la democracia realmente existente”, el escenario de la política en las naciones de nuestro continente se ha orientado cada vez más a luchas por recursos y derechos –o, más exactamente, a luchas por derechos a recursos– centradas en la idea de identidad. Este ha sido el cambio fundamental de la política después de la caída del muro y hasta el presente. La lucha de los años sesenta y setenta “contra el sistema” se transformó, a partir de los años ochenta, en la mucho menos gloriosa lucha por la “inclusión en el sistema” y las demandas por ampliación de las posibilidades de sobrevivencia dentro del mismo.

En esa nueva escena, el debate dentro del campo crítico ocurre entre dos posiciones. Una de ellas afirma que la promesa de inclusión constituye y reproduce una falsa conciencia, ya que las leyes que rigen el mercado –los cálculos de costo/beneficio, el valor de la productividad y de la competitividad, y la tendencia a la acumulación y concentración de la riqueza– solamente generan, de forma ineluctable, más y más exclusión progresiva e incontenible. La otra, muy cara a los activistas de Derechos Humanos, ve en las luchas por inclusión una expansión del ámbito democrático y percibe los derechos como una herramienta que impone límites y un grado significativo de constricción al poder económico, así como también abre caminos para obtener parcelas de poder político. Para este sector crítico, no se trata ya de reforma o revolución, sino de reforma y revolución, es decir, reforma como camino hacia el cambio.

1 Agradezco la ayuda que recibí de Arivaldo Lima Alves, profesor de la Universidad Estadual de Bahía, y de Luis Ferreira Makl, profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, en el proceso de composición de este artículo, y lo dedico a Aníbal Quijano, con cariño y admiración.

Estas dos posiciones pueden ser constatadas, por ejemplo, en el gran debate nacional brasilero en torno a la política de cuotas para estudiantes negros en las universidades, de cuya primera e histórica proposición fui coautora en noviembre de 1999. Ese debate fue compendiado en sendos conjuntos de manifiestos, en pro y en contra de la política de reserva de cupos. El primer par de manifiestos –pro y contra– fue entregado por representantes de sus respectivos signatarios al Congreso Nacional en 2006, y el segundo par, a la Suprema Corte Federal, en 2008.

En los manifiestos contrarios a esta política es posible constatar dos posiciones, siendo una de ellas conservadora, y la otra, parte del campo crítico. La primera de ellas, reaccionaria sin ambigüedades, revela de forma muy clara el impúdico desvelo de las elites blanca y blanqueada brasileras por impedir y francamente interceptar el pasaje de los excluidos por el corredor de acceso a las posiciones de control de la vida nacional que es la universidad pública; en otras palabras: intenta sin más mantener el monopolio de la universidad, en plena conciencia de que la universidad es la avenida de acceso a las profesiones de prestigio y a los ámbitos donde se toman las decisiones sobre los destinos de la nación. Considerando que, en Brasil, la Antropología, desde su fase pre-disciplinar, ha sido el campo que tuvo a su cargo la formulación de las bases de la ideología de nación, es decir, el brazo armado de las elites en la tarea de producir la representación hegemónica y unitaria de la nación brasilera², no es de extrañar que, con fuerte presencia de antropólogos en su formulación, esta posición centre su crítica y teja sus reflexiones a partir del carácter incierto de la lectura racial en un ambiente como el brasilero. La raza, para este grupo, sería “creada”, instituida, si es mencionada en la legislación. No mencionada en la legislación, su realidad no tendría contundencia. Crear raza, legislándola, según afirman, es contraproducente porque divide y fragiliza la unidad nacional.

A diferencia de este, el argumento de la segunda posición contraria se define como crítico y no conservador, y había sido ya anticipado por mí en un texto publicado por primera vez en enero de 1998, mucho tiempo antes de que el debate acerca de las cuotas se estableciera. En ese texto decía, con todas las letras, que “la raza *no* es una característica saliente y relevante de los líderes de sindicatos o del

2 En Argentina, para ejemplificar, es la Historia la disciplina que se constituyó como este brazo ideológico de la nación, construyendo su representación hegemónica, sus “mitos”.

Movimiento de Trabajadores Sin Tierra”, y que “insertar una segmentación por raza en estos frentes populares sería no sólo espurio, sino que podría tener consecuencias desastrosas”, aludiendo así al divisionismo racial como potencialmente fragilizador de la unión por detrás de causas insurgentes importantes (Segato, 1998). Es precisamente un argumento de este tipo, contrario a la racialización no ya de la nación sino de las luchas populares, el que es esgrimido en el contexto del debate sobre las cuotas por algunos sectores de la izquierda brasilera, dispersos en una variedad de partidos y grupos políticos de ese campo, entre ellos el Movimiento Negro Socialista, que se constituyó, como agrupación política, en las vísperas de la entrega del primer documento contrario a la medida al Congreso Nacional y cuya participación en el movimiento anti-cuotas, por esa razón, podría ser severamente cuestionada. Al concluir, volveré a este argumento, simultáneamente crítico del capitalismo y contrario a los derechos basados en una acción afirmativa de fundamento racial.

Después de esta breve introducción a los temas centrales del debate sobre inclusión, mi propósito central aquí es examinar las nociones de identidad en que las nuevas formas de la política se centran, mostrando las dificultades que emergen frente a la necesidad de hablar de identidades tanto de base racial como de base étnica en nuestro continente. Pero defendiendo, a pesar de esa dificultad, la necesidad de *hablar de raza*.

Raza: el punto ciego del discurso latinoamericano sobre la otredad

Al afirmar la condición permanentemente autoritaria del Estado brasilero, Tiago Eli de Lima Passos muestra, con minucioso y fundamentado análisis y cotejo de las prácticas de la así llamada seguridad pública con la visión sesgada de la narrativa historiográfica sobre el autoritarismo de Estado, la habitual falacia de restringir los periodos autoritarios a los gobiernos dictatoriales –básicamente el Varguismo y la dictadura iniciada en 1964– (Passos, 2008). Mirado desde los ojos de los pobres no-blancos, el Estado brasilero, afirma nuestro autor, fue siempre autoritario y siempre imperó el estado de excepción, o reglas excepcionales para el tratamiento de la población no-blanca.

Sin embargo, a pesar de que sabemos que la primera *mortis causa* de los jóvenes negros entre 18 y 25 años es la “muerte matada” (Paixão y Carvano, 2008), y que una parte de esa muerte matada ocurre a manos de la así llamada “seguridad pública”, es difícil precisar esa categoría de no-blancura en los laudos y registros policiales. Valga un ejemplo que retrata como ninguno la ausencia

de nominación, es decir, el silencio que pesa sobre la raza, aún en un campo en que ella es determinante de la victimización y genera máxima vulnerabilidad.

Debido a que el Brasil es uno de los países con mayores índices de ejecuciones extraoficiales y de altísimo patrón de letalidad policial, el gobierno fue obligado a acoger a fines de 2007 la visita de uno de los grandes nombres de los Derechos Humanos, Philip Alston, que llegó como observador de ese tipo de exceso por parte de los agentes estatales en el campo de la seguridad pública. Sorprende constatar, en el informe de las organizaciones locales de Río de Janeiro incorpo-

***La política en las naciones de
nuestro continente se ha orientado
cada vez más [...] a luchas por
derechos a recursos.***

rado en su “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrárias”, que hay una única y casual –en el sentido de no sistemática– referencia al color de los exterminados. Efectivamente, en el Relatório (Alston, 2008), no hay datos referentes a raza y la única mención al color de las víctimas de la letalidad policial –citando el laudo presentado por el médico legista Odoroilton Larocca Quinto, perito consultado por la Comisión de Derechos Humanos de la Ordem dos advogados do Brasil (OAB), Seccional de Río de Janeiro, que analizó 19 laudos cadavéricos realizados por el Instituto Médico Legal del Estado de Río de Janeiro– aparece en la página 16 del siguiente modo:

Un análisis de las fotos de los cuerpos de las víctimas de la megaoperación también es reveladora de las evidencias de ejecución. La mayor parte de las víctimas fue alcanzada en órganos vitales como cabeza, tórax y nuca. Las fotos también indican que las víctimas, en su mayoría *hombres jóvenes y negros*, murieron en el local y que no deberían haber sido removidas antes de la llegada de la pericia técnica (Alston, 2008: 16).

Esta, como dije, es la única mención al color de las víctimas en todo el Relatório, a pesar de que el propio observador de la Organización de Naciones Unidas (ONU) reporta, en el documento final de su

autoría, la generalizada “percepción de que las operaciones policiales son planeadas con la finalidad de matar pobres, negros y jóvenes del sexo masculino” que, según afirma, “sorprende por ser corriente y general” (Alston, 2008).

En “El color de la cárcel en América Latina” intenté llamar la atención sobre la dificultad, precisamente, de hablar sobre el color de la cárcel y afirmaba que el “color” de las cárceles es el de la raza, no en el sentido de la pertenencia a grupos étnicos, sino como marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta nuestros días (Segato, 2007b). De la misma forma que lo hasta aquí relatado, constaté perpleja, al preparar aquel texto, que en América Latina son escasos los datos sobre encarcelamiento de “no-blancos”. Las pocas informaciones disponibles, que coinciden en sugerir su mayor penalización y las peores condiciones de detención, se refieren a indígenas de afiliación étnica identificable o a personas provenientes de territorios negros (como en el caso de los palenques colombianos). Pero el dato estrictamente racial es siempre impreciso, basado en las impresiones de los observadores, ya que los gobiernos y las instituciones de investigación carecen de información censal que considere el parámetro “raza”, volviendo prácticamente imposible encontrar datos sobre “el color de la cárcel”.

Son esas circunstancias –verdaderos silencios cognitivos, forclusión, hiato historiográfico e indiferencia etnográfica– que, como me propongo mostrar en este breve ensayo, permiten definitivamente afirmar que al continente *le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayorías*. Parece no haber discurso a mano para inscribir lo que de hecho es el trazo mayoritario en la tez de nuestras multitudes. Porque no se trata del indio en sus aldeas, ni del negro en los territorios de palenques que persisten, sino del rasgo generalizado en nuestras poblaciones y, en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, como he repetido muchas veces, cuando pisamos en las sedes imperiales, ese trazo nos alcanza a todos, aunque tengamos cuatro abuelos europeos.

La plica que aflora en los multitudinarios mestizajes es el tinte de algo tan genérico y general como la no-blancura: sin etnicidad, sin sociedad, sin “cultura” particular. Es el trazo de nuestra historia que aflora y aparece como un vínculo, como un linaje históricamente constituido escrito en la piel, una oscuridad que se adensa más en algunos paisajes, como las *villas*, *favelas*, *cantegriles* y *cayampas* de los márgenes urbanos, y, característicamente, el paisaje carcelario. Y que, también, precisamente porque la historia colonial no se ha, en momento alguno, detenido, es un trazo que nos tiñe a

todos: los habitantes de estos paisajes somos todos no-blancos cuando viajamos al Norte imperial³.

Curiosamente, por lo tanto, el tratamiento de este tema por la mayor parte de las entidades y los organismos que estudian la situación carcelaria se ve perjudicado por una comprensión muy limitada de la noción de “raza”. La deficiencia de la reflexión sobre esta categoría en América Latina es nada menos que un síntoma, una ceguera sintomática, que se constata en los pocos informes disponibles que intentaron, de alguna forma, hablar sobre el color de los encarcelados en el subcontinente. Es el caso del “Informe de la Misión Internacional sobre Derechos Humanos y Situación Carcelaria en Colombia” de 2001, elaborado para la oficina colombiana del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y también del informe “Sistema judicial y racismo contra afrodescendientes. Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana. Observaciones finales y recomendaciones” divulgado en 2004 por el Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJA)⁴. En ambos documentos, es evidente que los autores no encuentran el camino para hablar del color de las cárceles visitadas sino en términos de indígenas, aldeados en zonas rurales o urbanas, es decir, culturizados; de negros territorializados, o, como mucho, de “afrodescendientes”, en el sentido vago de una herencia cultural africana; aunque esta última categoría no resista un análisis, pues si consideráramos el criterio de la afrodescendencia en Brasil, por ejemplo, no solamente un 49% de la población podría ser considerada negra, sino un número mucho mayor y nunca menor a un 70% de la población⁵.

Esto se debe a que el “color” de las cárceles al que me refería en aquel texto es un dato evanescente, que no puede ser definido de ninguna otra forma que como la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia. Esta marca tiene la capacidad de revelar y comunicar, al ojo entrenado por esa misma historia, un *origen* familiar indígena o africano, y constituye una realidad que permanece sin respuesta estadística precisa pero que ha generado algunas respuestas testimoniales. Esto es así porque, como sabemos, puede haber una cárcel

3 Y cuando cruzamos la gran frontera para residir en Estados Unidos, allá la cosa se agrava: somos todos convertidos en chicanos, albergados en esa generalidad hispánica que tiene bajísima capacidad para hablar, sobre cada uno de nosotros, de quiénes en realidad somos, por fuerza de las historias particulares de las cuales venimos.

4 Disponible en <www.cejamerica.org/cejacommunity/?id=369&item2=2592>.

5 Esta afirmación se ve confirmada por el estudio de Sergio Pena et al. (2000), utilizado por los autores como pieza estratégica para respaldar la política de los opositores de las acciones afirmativas de corte racial en Brasil.

habitada en un 90% por presidiarios no-blancos sin que ninguno de ellos se considere miembro de una sociedad indígena o forme parte de una entidad política, religiosa o de cultura popular autodeclarada como afroamericana o afrodescendiente. Por otro lado, la racialización de las personas encarceladas se encuentra tan naturalizada que las agencias y los organismos públicos no se han percatado de la necesidad de nombrar ese hecho y adjudicarle categorías que permitan su mensurabilidad y su inscripción en el discurso.

Todos los movimientos contrahegemónicos más importantes y convincentes del presente apuntan sin duda en esa dirección: la necesidad de desenmascarar la persistencia de la colonia y enfrentarse al significado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad. Percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino de la descolonización. Sin embargo, hablar de raza, en nuestro continente y dentro de esa perspectiva crítica, como surge del ejemplo de “el color de la cárcel”, se revela muy difícil. No me refero a la idea de raza que domina el mecanicismo clasificatorio norteamericano, sino a la raza como marca de pueblos despojados y ahora en reemergencia; es decir, raza como trazo viajero, cambiante, que a pesar de su carácter impreciso, podrá servir de instrumento de ruptura de un mestizaje políticamente anodino y disimuladamente etnocida, hoy en vías de desconstrucción.

Mestizaje etnocida, utilizado para suprimir memorias y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para las elites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, no-blanco, indicios de la persistencia y la posibilidad de una reatadura con un pasado latente, subliminar y pulsante, que se intentó cancelar.

Ese signo incierto que aflora en el rostro genéricamente no-blanco, en el rostro mestizo, y que cambia para cada uno de nuestros países, camaleónico, porque se afirma en formas diferentes cuando cruzamos cada frontera, es el que podrá guiarnos en la dirección de la reconstitución de pueblos enteros, a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que *ni* la economía *ni* la justicia inventadas por la modernidad y administradas por un Estado siempre colonizador son ya viables. Esa “raza”, que es nada más que trazo de la historia en los cuerpos y que habita las prisiones del continente, se muestra por alguna razón esquiva, se evade de ser nombrada, denominada, cuantificada en las estadísticas, y sólo se revela, paradigmáticamente, en los relatos testimoniales sobre el encarcelamiento y la guetificación.

Esto es así por efecto de una censura, ya que es a partir de su trazo que podrán tomar forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia. Neruda ya lo decía en su *Canto General*.

Esa raza incierta, incapturable... y *nuestra* –de todos, al final, cuando mirados desde el Norte–, en su realidad multiforme, será la consigna capaz de reunir a los desheredados del proceso colonial, y es la marca legible de quienes habitan, mayoritariamente, en las cárceles de América Latina. La cárcel, como ya algunos han dicho antes de mí, es la más apta alegoría del continente.

***Los habitantes de estos paisajes
somos todos no-blancos cuando
viajamos al Norte imperial.***

Debemos reflexionar entonces por qué es tan difícil hablar de raza, cercarla con un nombre y adjudicar categoría a lo que es evidente a simple vista, por ejemplo, en la población encarcelada del continente; así como también, entender por qué esa raza constituida de restos y resabios, una raza-índice y camino, raza variable, imprecisa, no biológica, y ni siquiera capaz de reconstruir sus linajes con cualquier grado de contundencia, cuenta con tan poca etnografía y menos aún teoría por parte de nuestra disciplina antropológica hasta el momento.

No solamente, como intenté decir en aquel texto, porque hablar de ella toca las sensibilidades de varios actores entronizados: de la izquierda tradicional y académica, ya que implica dar carne y hueso a la matemática de las clases, introduciéndole color, cultura, historia propia no eurocéntrica y, en suma, diferencia; toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre ese tema son escasos y muy difíciles de precisar con objetividad debido a las complejidades de la clasificación racial en nuestro subcontinente; y toca la sensibilidad de los operadores del derecho y de las fuerzas de la ley porque sugiere un racismo estatal. Sino también porque hablar de ella implica iniciar una nueva época en las propuestas políticas, que tendrán que ser de enmienda, de reatadura de linajes perdidos, de devolución de la

conciencia histórica a aquellos que de ella se vieron expropiados y que hoy viven en una especie de orfandad genealógica.

Hablé sobre Brasil, iluminando mi preocupación central a partir del tema siempre álgido de la seguridad pública. Cuál no sería mi perplejidad al resultarme demasiado sencillo poder demostrar este mismo punto usando como cobaya la más inocente y bien intencionada de las instituciones argentinas: el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), creado en la segunda mitad de los noventa precisamente para contraponerse al racismo argentino. Perplejidad me causó recorrer a lo largo de los últimos dos años las páginas del observatorio de este órgano público, y constatar lo que a continuación relataré, usando los datos actuales de su página web⁶.

Efectivamente, si examinamos con atención los cuadros de la compleja encuesta que el INADI divulga como Mapa de la Discriminación por región geográfica del país, descubrimos el mismo tipo de “silencio” sobre la raza de las multitudes, en este caso, de la Argentina. Ejemplificaré aquí con lo hallado en el PowerPoint correspondiente a la Ciudad de Buenos Aires⁷.

En el cuadro con parámetros inducidos por la pregunta “Ahora le voy a leer una serie de palabras, y me gustaría que las asocie con algo, con aquello que primero se le ocurra”, la lista de términos propuestos es: “Inmigrantes”, “Licencia por maternidad”, “Persona con discapacidad”, “Aborigen”, “Sida”, “Drogadicción”, “Delincuencia”, “Homosexualidad”, “Villero/a”, “Obesidad”, “Judío/a”, “Anciano/a”, “Joven”, “Musulmán”, “Pobreza”, “Afrodescendiente”, “Árabe”, “Indígena”. La raza mayoritaria, mestiza, provinciana, autóctona del “Otro” argentino no está mencionada y evidentemente carece de nombre, y aunque la palabra “Villero/a” está incluida, refiriéndose al tipo de domicilio precario en que los pobres y recién asentados habitan en la gran urbe, las asociaciones libres que esta palabra suscita en los encuestados no incluyen ideas de raza, color o mestizaje como se esperaría: un 36,3% de las respuestas hacen referencia a “Persona pobre/humilde”, y las otras respuestas remiten a “Que vive en una villa”, “Villa”, “Limitado”, “Cómodos”, “Educación/ignorante”. Solamente en “Otros”, que constituye la segunda mayoría, con 35,8% de peso en las respuesta, en medio al siguiente conjunto y sin precisión de porcentajes relativos, aparece una mención a la raza: “Forma de vida/reflejo de las

6 INADI, <www.inadi.gov.ar>.

7 Ver <www.inadi.gov.ar/inadiweb/index.php?view=article&catid=43:catinvestigacion&id=148:investigacion-&option=com_content&Itemid=22> acceso 17 de octubre de 2009.

desigualdades/discriminado/negro/delincuente/robo/vulnerabilidad/drogadicto/feo calificativo/mala imagen/cartonero/matarlos”.

En la ficha siguiente, con relación a los términos presentados después de anunciar el “Ahora le voy a leer una serie de palabras...” en asociación con “Pobreza” aparece el término “África” enunciado dentro del conjunto “Otros”, que corresponde al total de 16,2% de las respuestas. En “Afrodescendiente”, Ns-Nc (no sabe, no conoce) es la principal mayoría, con el 27,6% de las respuestas, mientras “Negros” aparece en 12,3% de las respuestas (después de África, con un 16,6%), y “Raza”, en escasas 4,5%. Nuevamente, en “Otros”, la segunda mayoría, con 26,6% de las respuestas, hay una alusión a raza entre una variedad de términos residuales que allí se agrupan: “Negrito lindo/qué lindos que son”. A estas alturas, comenzamos a sospechar que algo del diseño de la bienintencionada encuesta la lleva a contradecir los hallazgos cotidianos del sentido común.

Siempre con la presentación “Ahora le voy a leer una serie de palabras”, ante el término “Indígena”, 7,4% de los entrevistados mencionan “Raza autóctona”.

Cuando la pregunta es inducida, en este orden: “¿En qué medida le parece que existen en la sociedad argentina prácticas discriminatorias?”, con respecto a: “Personas con discapacidad”, “Mujeres”, “Minorías sexuales (gays, lesbianas)”, “Personas adultas/os mayores”, “Minorías religiosas”, “Personas con sobrepeso”, “Sectores populares”, “Niños y niñas”, “Jóvenes”, “Personas que viven con vih-sida”, la opción “Sectores populares” obtiene el primer lugar, con 88,4% de las respuestas (aunque esta es la única ficha cuya lista no se encuentra organizada por orden de importancia de los valores). Sin embargo, no hay mención alguna de raza en asociación a “Sectores populares”.

A la pregunta espontánea múltiple “Cuáles cree que son los grupos más afectados por la discriminación en el país y en la ciudad de Buenos Aires”, las respuestas obtenidas señalan: “Las/os inmigrantes bolivianas/os” en primer lugar, con 62,3%; “Los sectores socioeconómicos desfavorecidos” en segundo lugar, con 45,4%; y a continuación “Gays, lesbianas, travestis”, “Las/os inmigrantes peruanas/os”, “Las personas con discapacidad”, “Las/os inmigrantes paraguayas/os”, “Las/os judías/os”, “Las/os inmigrantes chinas/os”, “Las/os inmigrantes chilenas/os”, “Las personas adultas/os mayores”, “Las mujeres”, “Los islámicos”, “Otros inmigrantes”.

Frente a las preguntas por “Vivencias y experiencias en situaciones de discriminación”, “¿Qué tipos de discriminación sufrió u observó?”, son relevadas: “Obesidad”, 30,8%; “Aspecto físico”, 29,1%; “Nacionalidad”, 28,8%; “Por clase social”, 28,6%; seguidos

por “Discapacidad”, “Religión”, “Orientación sexual”, “Mujer”, “Por ser adulta/o mayor”, “Por ser joven”, “Por vivir con vih-sida”, “Por ser hombre” y “Otros”. Es posible pensar que “Aspecto físico”, mencionado en segundo lugar, y “Por clase social”, en cuarto, podrían estar tácitamente vinculados a la variable “raza” o, más exactamente, “no-blancura”, posibilidad jamás indagada en la encuesta.

Sólo en la modalidad de pregunta espontánea múltiple: “¿Podría describir la situación?” aparece, ahí sí, la racialización, pero como dependiente y predicada por la pobreza, representada por el tipo de domicilio: “villero”, aludiendo a las “villas de emergencia”, enclaves urbanos de asentamientos precarios en Argentina. Es decir que solamente cuando se les permite a las personas relatar y se toma en cuenta el lenguaje de la gente o, en otras palabras, cuando la encuesta se aproxima un poco más a lo cualitativo etnográfico, solamente en ese caso, la no-blancura genérica es mencionada. Sin embargo, aun así no hay nombre específico ni variable independiente para la categoría que hasta los años setenta llamábamos “cabecita negra”. Esto significa que un perverso “políticamente correcto” eliminó cualquier nombre que pudiera dar cohesión y estatus de existencia a la multitud argentina. La fuerza de un nombre se encuentra ausente, y con esta ausencia se borran también las pistas que podrían permitir la construcción de un futuro coherente con el pasado que fuera extraviado por fuerza de la intervención colonial, primero de la metrópoli de ultramar y, más tarde, de la metrópoli republicana.

Pero, aun así, la experiencia de ser discriminado al ser “calificado como negro villero” aparece mencionada solamente en quinto lugar, en 7,4% de las respuestas, después de “por ser gordo”, en primer lugar, con 18,1% de las respuestas; “por nacionalidad”, con 12,8%; “por el aspecto físico”, con 9,9%; y “por nivel socioeconómico”, con 9,6% de las respuestas. Cabe preguntarse si existen interfaces entre la percepción del nivel socioeconómico y la raza no-blanca, o se pueden suponer a partir de la mención al “aspecto físico”. Se sospecha también una inconsistencia entre el escaso 7,4% de las respuestas que registran la experiencia de ser discriminado con la calificación “negro villero” y la alta incidencia, de 88,4%, de la discriminación reportada anteriormente con respecto a los “sectores populares”, ciertamente racializados en todos los países de América Latina, o a los “sectores socioeconómicos desfavorecidos”, listados en segundo lugar, con 45,4% y solamente después de los inmigrantes bolivianos, en la pregunta espontánea por los grupos más discriminados. Resulta difícil encontrar coherencia entre la escasa mención de la discriminación por ser “negro villero” y la alta mención de la discriminación por pobreza. Solamente una *dificultad* en la formulación verbal

de la caracterización racial puede provocar este descompás entre una y otra respuesta, y *esa dificultad necesita ser elaborada y comprendida*.

Finalmente, cuando, en la pantalla siguiente, la captura de los datos es inducida por los formuladores de la encuesta, “negro villero” vuelve a salir de escena, y, en su lugar, los entrevistadores retornan a las categorías que dominan la indagación: “Por ser mujer”, “Por religión”, “Por discapacidad”, “Por sobrepeso”, “Por obesidad”, “Por orientación sexual”, “Por vivir con vih-sida”, “Por nacionalidad”, “Por nivel socioeconómico”, “Por ser joven”, “Por ser adulta/o mayor”, “Por aspecto físico” y “Por otras razones”.

***Esa raza incierta, incapturable...
y nuestra [...], en su realidad
multiforme, será la consigna capaz
de reunir a los desheredados del
proceso colonial.***

De las encuestas minuciosas del INADI surge pues, con más contundencia que nunca, la ausencia de nombre para la masa general, para la multitud argentina: que no nació en el extranjero, que no necesariamente vive en villas, que no se piensa indígena, que no es delincuente ni drogadicta: ese interiorano general que maneja los taxis, limpia las calles, es “cana”, suboficial del ejército, changuea en los mercados, es peón de estancia, es casero, a veces encargado, ciertamente mozo de bar y restaurante, empleada doméstica en nuestras casas. Fueron los así llamados “populismos” latinoamericanos los que proveyeron a estas multitudes con categorías de autorrepresentación y “reconocimiento” que implicaron en predicados de contenido étnico y clasista, resultado de la asociación entre raza, clase y partido político. Nociones de *pueblo* coherentes con la historia de América Latina fueron allí forjadas, pero se mostraron frágiles para ultrapasar los períodos históricos marcados por la fuerte presencia de caudillos políticos y permanecer como categorías de representación colectiva con cohesión y consistencia.

¿Qué raza es esa? Ciertamente una raza que sufrió la mayor de las expropiaciones: el robo de su memoria, el seccionamiento de sus linajes originarios, interceptados por la censura obligatoria del recuerdo, transformado entonces en una nebulosa confusa por el

contrabando psíquico de un relato de la nación como una fotografía en la que un personaje se encuentra recortado y figura solamente como espacio hueco de la memoria. Una de esas fotos en la que nos esforzamos en ver aunque más no sea la sombra de aquel personaje que una mano interventora, posiblemente por algún rencor o miedo a la verdad no revelado, expropió de su derecho a la presencia en la escena.

Porque el mestizaje –crisol de razas, *trípode das raças, cadinho*– se impuso entre nosotros como etnocidio, como cancelamiento de la memoria de lo no-blanco por vías de fuerza. Un autoritarismo de los Estados republicanos, tanto en el campo de la cultura como de la seguridad pública, impusieron una clandestinidad de siglos a los cauces subterráneos de sangre originaria, a los Ríos Profundos de la memoria que a ellos se vincula. Por esto mismo, también e inversamente, el mestizaje podría ser –y de cierta forma siempre ha sido–, entre nosotros, *otra cosa*, mucho más interesante, vital e insurgente.

Hablar de esta raza general en busca de su memoria, de una identidad y de un nombre para sus antepasados, nos lleva en dirección a otra comprensión del mestizaje, ya no del producido por la elite blanca/blanqueada y siempre colonizadora: no el mestizaje etnocida, estrategia perfecta para la expropiación del linaje que sepultó la memoria de quien-se-es, de de-donde-se-ha-venido, sino como un lanzamiento del ser del indio, del ser del negro, hacia el futuro, nadando en nueva sangre, alimentado por un insumo de otras estirpes o trajinando en nuevos contextos sociales, con nuevas inseminaciones de cultura, transitando por las universidades, pero sin que se extravíe el vector de su diferencia y su memoria como tesoro de la experiencia acumulada en el pasado y proyecto para el futuro. La raza es, de esta forma, a pesar de las imprecisiones de su lectura, entendida como nada más y nada menos que el índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no “objeto” resultante de las operaciones clasificatorias a que hace referencia la idea de “etnicidad”.

El cuerpo mestizo puede así ser entendido como carta de navegación, a contracorriente. Pues, como Bonfil ya dijo, su horizonte filosófico, ontológico y espiritual no es europeo (Bonfil Batalla, 1987), ni lo es el nicho eco-temporal, el paisaje histórico en que arraiga y que lo tiñe con los tonos de la no-blancura y sus significados. Es la fuerza de ese paisaje histórico al que pertenecemos lo que nos impregna a todos, cuando entramos en la escena europea, de una no-blancura, y nos transforma a todos en mestizos.

Porque el signo racial en el cuerpo mestizo es nada más y nada menos que indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje: signo corporal leído

como trazo, resto y huella de un papel que se ha venido desempeñando, de un arraigo territorial y de un destino particular en los eventos que en ese paisaje, nuestro suelo geopolítico, se suceden. Como tal, esa huella puede ser seguida a contrapelo del vendaval de la historia, como punta de un tenue hilo para construir una secuencia desdibujada por el tiempo, una cadena histórica que se perdió. Se buscan *todos los indicios* que puedan decir, atestiguar desde dónde el sujeto ha venido andando hasta el presente a través de los eventos de esa historia, que es casi lo mismo que hablar del paisaje del cual es oriundo. Su lugar en el tiempo, su situación en el mundo, la geografía que le es propia. De eso, de las marcas de origen inscriptas en el cuerpo del sujeto a partir de eventos ocurridos en su espacio-tiempo, habla la lectura racial, y de esa lectura dependerán su inclusión o su exclusión en el ambiente social en que se realiza la operación de racialización, como cálculo clasificatorio y jerárquico. En ese sentido, *raza es signo*, y, en cuanto tal, es necesario reconocerle su realidad.

Raza e historia, de otra forma

Es Aníbal Quijano el autor por excelencia de este esfuerzo por leer la raza como emergencia en el flujo histórico. En su obra, la crítica al eurocentrismo inherente en el materialismo histórico encuentra su fundamento y punto de partida en la demostración de que la teoría marxista de las clases sociales no puede adecuarse a la realidad latinoamericana por haber sido formulada para Europa y a partir de la realidad europea. Esa teoría de las clases, eurocéntrica y de baja sensibilidad para el contexto social latinoamericano, conduce a una ceguera para la raza como uno de los elementos más determinantes de la clasificación y jerarquización social en América Latina. Debido a que clase no “ve” raza, la teoría de las clases se torna ineficaz para hablarle a nuestro continente.

En un artículo de 1989, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, Quijano ya formulaba esta crítica al carácter eurocéntrico del concepto de clases sociales de corte marxista, notando que, en América Latina, la heterogeneidad de las relaciones de producción da origen a formas diversas de sujeción al poder que controla el capital, y resulta en un complejo mosaico de clases no todas ellas correspondientes a relaciones de producción de tipo plenamente capitalista:

Se produjo, bajo presión del materialismo histórico principalmente, una suerte de visión reduccionista de esta sociedad, que consistía en reducir toda la estructura de poder a relaciones de clases. Esto produjo dos resultados indeseados. Uno, la

invisibilidad sociológica de fenómenos como las etnias y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o feudalismo (Quijano, 1989: 46).

Para este autor, el problema que se origina en esta concepción de las clases no es meramente la primacía dada a Europa en su definición, sino que, como consecuencia de esta primacía, se retiran las clases de su realidad y variabilidad histórica concreta, y se impone en ellas una perspectiva estructuralista.

Ya en su artículo “Colonialidad del poder y clasificación social”, Quijano avanza en este análisis crítico y vuelve a hablar de las razones que resultan en la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes en la clasificación de la población y en la atribución de posiciones sociales en América Latina. Critica, en ese texto, lo que califica como la “ceguera absoluta” del propio Marx, al escribir “después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno” sin considerar, para la misma Europa, “la coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo”, lo que lo lleva a ignorar que “en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de ‘industriales’, de un lado, y la de ‘obreros’ o ‘proletarios’, del otro, sino también las de ‘esclavos’, ‘siervos’, y ‘plebeyos’, ‘campesinos libres’” (Quijano, 2000a: 359-360). Sobre todo, y con relación a la expansión colonial, ignora también Marx, según Quijano, “el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de ‘europeos’ o ‘blancos’ e ‘indios’, ‘negros’, ‘amarillos’ y ‘mestizos’ implicaban profundas relaciones de poder que, además, en aquel período estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo” (Quijano, 2000a: 360).

También se extiende Quijano en este texto para apuntar que en el propio Marx se encuentran, por un lado, las raíces de la comprensión estructuralista de las clases, cuando, en *El capital*, son definidas como relaciones sociales independientes de la experiencia subjetiva de las gentes y determinadas por la naturaleza de la relación social. Por el otro lado, sin embargo, en *El 18 Brumario*, está presente la idea de que “en la sociedad francesa de ese tiempo no existe sólo el salario, sino varias y diversas otras formas de explotación del trabajo, todas articuladas al dominio del capital y en su beneficio”. Con esa afirmación, que muestra un Marx inclinado a entender las clases no como posiciones en una estructura dada por las determinaciones del sistema capitalista

sino como relaciones sujetas a variaciones e históricamente producidas, se anticipa la diferenciación entre capital y capitalismo, muy relevante para comprender las “relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo”⁸. *El capital* permite, sí, leer únicamente las relaciones a partir de la dualidad capital-salario, pero el capitalismo es un sistema que constela muchos otros tipos de relaciones de producción no siempre mediados por el salario. Es importante, también, percibir que la diversificación de relaciones de producción y la multiplicación del trabajo no asalariado solamente aumenta a cada crisis del capitalismo y, muy especialmente, con la desindustrialización.

***Porque hablar de [raza] implica
iniciar una nueva época en las
propuestas políticas, que tendrán que
ser de enmienda, de reatadura de
linajes perdidos, de devolución de la
conciencia histórica.***

La crítica de Aníbal Quijano a la teoría de clases es fundamental para tratar la ceguera que aquí nos interesa apuntar. Esa crítica sugiere que en nuestro ambiente subcontinental es mucho más fértil pensar en clasificación social, a partir de la perspectiva de poder colonial/capitalista y moderno, que racializa para expropiar trabajo de varios tipos, donde la captura del valor producido por el trabajo se realiza no solamente mediante la contraprestación del salario, sino también por la sujeción servil, la apropiación esclavista, y las formas combinadas de salario y servidumbre derivadas del sub-asalariamiento. Para Quijano, “la producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América” (1993: 2), sino que, en su discurso teórico, esa relación es invertida y las nuevas identidades anticipan y definen las posiciones relativas en el proceso productivo. Se podría agregar, sin

8 No deja de advertir el autor citado que, hacia el final de su vida y al tomar conocimiento del debate de los populistas rusos, Marx llegó a percatarse del carácter unilineal de su perspectiva histórica y de su eurocentrismo, pero “no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente” y la sistematización de su pensamiento en el materialismo histórico no consideró sus últimas reflexiones y optó por consolidar una doctrina eurocéntrica (Quijano, 2000a: 360).

embargo, que la atribución de no-blancura es también instrumental para la disminución del valor atribuido al trabajo de los racializados y a sus productos, es decir, para su sub-valorización o, en otros términos, para el incremento de la plusvalía extraída del mismo. Esto se advierte hasta el día de hoy, en los más diversos ambientes de la producción, inclusive en la académica, y hace posible afirmar que la blancura opera como un “capital racial”, y la propiedad de ese “capital racial” agrega valor en los productos, incluyendo entre los ejemplos posibles, sin duda, la propia producción académica.

Aníbal Quijano no cae, entonces, en la emboscada de las definiciones sustantivas de raza, en términos de biología, de cultura o de sociedad, como, por ejemplo, en la noción de *Black Atlantic* enunciada por Paul Gilroy, que atribuye una unidad cultural a la diáspora negra. No se trata, para Quijano, ni de un pueblo, referido a una cultura común, ni de una población, en el sentido levi-straussiano de una agrupación con un banco genético identificable, sino de una especie particular de clase que emerge en el sistema clasificatorio impuesto por las mallas del poder y su óptica a partir de la experiencia colonial. Este autor reconoce la existencia de diversas formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, pero distingue la “raza” en sentido moderno: formas de “eticismo” –dice– han sido, probablemente, “un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas”, pero es sólo la modernidad colonialmente originada la que inventa “raza” con el conjunto de características y consecuencias para el control de la sociedad y de la producción que aquí reseñé (Quijano, 1993: 3).

No solamente con relación a la teoría marxista de las clases el silenciamiento de la raza es notado por Quijano, sino también con relación a la constitución de las repúblicas del nuevo mundo:

La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina llevó a los intentos de construir “Estados-nación” según la experiencia europea, como homogenización “étnica” o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado “problema indígena” y *aunque innominado*, el “problema negro” (Quijano, 1993: 10 énfasis propio).

Es gracias a la formulación de una definición de este tipo que podemos aproximarnos con mayor lucidez a la clasificación social no sólo en la fase de implantación de las relaciones coloniales, como es el propósito de Quijano, sino también a todas las variaciones, nacionales, regionales y epocales, que sufre el proceso de racialización a partir de entonces. Variabilidad que abordé en mi libro *La nación y sus otros* con las

nociones de “formaciones nacionales de alteridad” y “alteridades históricas” localizadas, en oposición a las “identidades políticas” que se globalizan (Segato, 2007a). Solamente si comprendemos que la realidad a la que llamamos raza resulta de una selección cognitiva de rasgos que pasan a ser transformados en diacríticos para marcar grupos poblacionales y atribuirles un destino como parte de la jerarquía social y, muy especialmente, en las relaciones de producción, podremos dar cuenta de la franca movilidad propia de ese proceso siempre instrumental al poder en el desarrollo de su capacidad explotadora. Por lo tanto, entender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para

***De las marcas de origen inscriptas
en el cuerpo del sujeto a partir de
eventos ocurridos en su espacio-
tiempo, habla la lectura racial [...]
En ese sentido, raza es signo, y, en
cuanto tal, es necesario reconocerle
su realidad.***

la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, es la única forma de mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos.

No hay soluciones para la comprensión del fenómeno racial fuera de una perspectiva compleja y de las relaciones de poder originadas en el evento de la constitución del sistema colonial moderno. Esto no significa decir que la raza no apunta, como un índice, a un pasado en que se fue pueblo, sino precisamente lo contrario: afirmar que lo que hoy se percibe como no-blancura es siempre resultado de la identificación de un trazo que la lectura contemporánea de los cuerpos vincula a los pueblos vencidos, aunque más no sea por habitar el mismo paisaje de su otrora derrota bélica en el proceso de la conquista –como en el caso de los latinoamericanos de plena ascendencia europea cuando ingresamos en el contexto del Norte imperial–. Raza, entonces, es un fenómeno cognitivo o, como Quijano lo llama, puramente “mental”, pero constituye una pista en dirección a quién se fue, y a quién, por lo tanto, se es.

Estas apreciaciones llevan a concluir que, contrariamente a lo que el mapa de la discriminación del INADI presume, las formas de discriminación que tienen como base la racialización no son del

mismo tipo ni se originan en las mismas racionalidades que todas las formas de maltrato discriminatorio, sino que son instrumentales en el proceso de acumulación y concentración del capital, incontenente por nuestros días. Sin embargo, la indiferenciación en la encuesta examinada anteriormente lleva prácticamente a la invisibilidad, una vez más, del complejo sistema de clases en Argentina, y de su papel en la explotación productiva y en la expropiación progresiva de las clases subordinadas. De la misma forma, en el ejemplo brasileño, al silenciar la raza de los caídos por la letalidad policial, se silencia la realidad del persistente genocidio de los pueblos reducidos, la vigencia permanente de las leyes de excepcionalidad y la característica dual del Estado, cuyos agentes tratan de forma diferencial a blancos y blanqueados de la sociedad nacional y a los no-blancos.

Pero, una vez más, ¿en qué consisten esta “blancura” y esta “no-blancura”?, ¿qué raza es esta que opera como clase y organiza la expoliación? Porque, si en Quijano la raza se define como una emergencia histórica, eso significa que ella es adversa a toda fijación biologicista y a toda posibilidad de esencialismo. Más bien, opera como un espejismo, una emanación de las relaciones de poder. Es precisamente en el seno de la implantación de la relación colonial que, para este autor, se establecen las jerarquías raciales, solo anticipadas por la mal llamada “reconquista” española –“puramente mítica”– y la racialización de judíos y moros en una doctrina metropolitana de la “limpieza de sangre” que asoció la sustancia biológica “sangre” con una afiliación religiosa. Es en ese momento y de esa forma que se inventa, según Quijano (1993), la maniobra de biologización de la cultura que luego pasó a llamarse “raza”.

Si en verdad aceptamos que la raza no es una realidad biológica ni una categoría sociológica, sino una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte derivados del arraigo de los sujetos en paisajes atravesados por una historia, debemos aceptar, ineludiblemente, la variabilidad de la lectura racial, es decir, el carácter variable de los trazos que constituyen “raza” a medida que mudamos de contexto. Y ese es un fenómeno netamente constatable.

Entonces, si la invención de “raza”, como instrumento para biologizar culturas, ocurre en ese contexto de la conquista del sur de la península ibérica y, más tarde, de los territorios de ultramar, por un conjunto de pueblos que, por obra de ese mismo gesto, se irán constituyendo como “España” y, a continuación, como “Europa”, la racialización de contingentes humanos particulares no se fija ahí y continúa móvil, como afirmé, a través de los flujos históricos, hasta hoy.

Posiblemente aquí se introduce una diferencia con relación a la tesis de Quijano, que atribuye una fecha de nacimiento a las razas conocidas: por un lado, la invención del indio y del negro como los “otros” genéricos objeto de la dominación, y por otro, la invención del blanco europeo genérico y dominador (Quijano, 1991). El régimen colonial y racializador funda, así, para este autor, una colonialidad permanente y hasta hoy definitiva de las formas del ejercicio del poder, a remolque de la cual se generan el capitalismo y la modernidad, cuyos centros van a funcionar en Europa, pero son originarios de la conflagración entre los dos mundos.

Si bien las “razas” coloniales genéricas se plasmaron en ese momento inicial de la colonia, en el fragor de la guerra de conquista, la colonialidad de las relaciones de poder no deja en momento alguno de ser plenamente histórica y, por lo tanto, en constante proceso de transformación. En tiempos en que el régimen económico esclavista se encontraba vigente, la raza no se bastaba para fijar a las personas en su posición en el sistema, y era la legislación económica que decretaba quién permanecía sujeto a la esclavitud, quién se transformaba en “liberto” y por qué medios –permitía al esclavo acumular ahorro y capitalizarse como para comprar su manumisión, y hasta hacía posible que un ex esclavo se tornase propietario de inmuebles y esclavos, por menos frecuente que estos casos fuesen⁹–. Sólo cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve canon invisible e, inclusive, innombrable, como he venido afirmando. Es entonces que la racialización alcanza la plenitud de su autonomía como estructura que da forma a la realidad de las relaciones sociales y económicas, como un guión que organiza las escenas desde detrás de las bambalinas.

Creo ser posible, por esta razón, de identificar como homólogas, por un lado, la relación entre la fase de la administración colonial, bélica en su origen y luego legislada a partir de la derrota y la condena a trabajos forzados de los pueblos conquistados, y la colonialidad que a partir de allí se establece como ideología estable; y, por el otro, la relación entre la “raza” que se inventa y se legisla en aquel origen y las formaciones de racialidad –o de alteridad (Segato 2007a)– como modalidades constante y regionalmente actualizadas del racismo que la suceden. En otras palabras: el régimen colonial es a la “colonialidad”

9 Nuevos estudios históricos revelan ese aspecto del Brasil esclavista. Ver, por ejemplo, Albuquerque (2009) y Castillo y Parés (2007), así como también el pionero estudio de Reis (2003).

persistente que establece, como el régimen racial inicialmente colonial es a las formas variables de racismo propias de la colonialidad.

Esa raza extralegal, como verdadera “costumbre” no legislada, se vuelve, entonces, modulable y plenamente histórica, se adapta como válvula instrumental siempre a la acumulación y a la concentración. Su carácter ahora difuso e innominable la vuelve más eficaz. La premisa de que el mundo debe ser necesariamente jerárquico y racializado (independientemente de los contenidos concretos que la racialidad asuma en cada caso) opera, naturalizada, en los sistemas de autoridad y, como sabemos, por detrás de las instituciones supuestamente democráticas, en lo que ahora llamamos de “racismo institucional”, originando, como epifenómeno, la desigual distribución de recursos y derechos. Nunca la subordinación fue tan exclusivamente racial como en la modernidad avanzada, cuando la raza acciona el mundo transformada en fantasma, por detrás de las reglas y de los nombres.

El carácter permanentemente histórico de la invención de raza hace también que lo que vemos como la raza pasible de dominación y exclusión cambie al cruzar fronteras nacionales y en diferentes contextos regionales dentro de las naciones. Quijano coloca su gran énfasis en la co-emergencia de las figuras del discurso “Europa”, “América”, “Indio”, “Blanco”, “Negro”, que, habiendo sido antes inexistentes, pasan a existir a partir de esta verdadera refundación del mundo como verdaderos mitemas historiográficos. Sin embargo, no deja de notar la plena historicidad permanente, a partir de allí, de las nuevas identidades y sujetos colectivos originados en la conflagración multitudinaria mal llamada “descubrimiento de América”: “A medida que avanzamos hacia el período pos-independencia, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron puestas al día”, advierte, para inmediatamente precisar que el racismo propiamente dicho “fue en gran medida una creación del siglo XIX, como una manera de apuntalar culturalmente una jerarquía económica cuyas garantías políticas se estaban debilitando” (Quijano y Wallerstein, 1992: 585).

Es por eso que la fijación de la raza a partir de lo que se conoce como políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento tiene un costado perverso, a pesar de sus momentos de eficacia en la demanda de derechos y recursos. Es porque, si bien ciertas formas de identidad se generan a posteriori de una consciencia de sufrimiento compartido y no a partir de una experiencia histórica o una perspectiva cultural francamente común, el congelamiento de las identidades plasma fundamentalismos, y los fundamentalismos son antihistóricos, nativistas, culturalistas, inevitablemente conservadores por basarse en una construcción de lo que se supone haber sido el

pasado cultural y su transformación forzada en realidad permanente. Las identidades así generadas y defendidas, por lo tanto, aun cuando eficaces hasta cierto punto, presuponen la suspensión del proceso histórico y de las búsquedas de forma de convivencia más justas y felices. Las relaciones de género e intergeneracionales percibidas y construidas como “tradicionales” son, en general, los mejores ejemplos de como la relatividad cultural que sustenta las identidades puede ser pernicioso, pues son los poderes internos de los grupos que sustentan la identidad los que promueven la intocabilidad de las costumbres, precisamente para mantenerse intocados.

Las formas de discriminación son instrumentales en el proceso de acumulación y concentración del capital, incontinente por nuestros días.

Una perspectiva definida como “pluralismo histórico” y que propone la devolución a los pueblos de las riendas de su propia historia se perfila entonces como una propuesta mucho más interesante que la más conocida plataforma del relativismo cultural, que, por definición, atribuye a las culturas un alto grado de inercia. La perspectiva del “pluralismo histórico” no deja de ser una tipo de relativismo, sólo que, en lugar de colocar la cultura como referente de identidad fijo, inerte, inmune al tiempo, coloca el proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia.

Dentro de esta perspectiva que prefiere pensar las identidades como móviles e inestables, históricamente producidas y transformadas, es posible entender por qué la propia idea de mestizaje ha ganado diferentes concepciones y valores, y se muestra tan maleable. Por un lado, en la perspectiva de las elites, el mestizaje fue construido como un camino en dirección a la blancura, homogeneizador y, en este sentido, etnocida, porque, a pesar de construirse como “utopía mestiza” capaz de unificar la nacionalidad como resultado de una amalgama de sociedades, de hecho produce el olvido de sus linajes constitutivos. En esta versión, su brújula apunta al Norte, al “progreso”, a la modernización de una nación que, en el mestizaje, se desprenderá de una parte de su ancestralidad y abdicará de su pasado. En Brasil, la

alegoría modernista de la antropofagia, que por digestión dará origen a un pueblo nuevo, mestizo, cruzado, olvida decir cuál es el organismo que procesa a todos los otros en su digestión violenta. El mestizaje, en la versión de las elites, es, así, un camino unitario de la nación hacia su blanqueamiento y modernización eurocéntrica.

A esta visión dominante a partir de las primeras constituciones republicanas, contesta, en décadas recientes, la perspectiva de los movimientos sociales basados en las “políticas de la identidad”. El activismo negro y el activismo indígena pasan, entonces, a condenar el mestizaje como blanqueamiento, es decir, estrategia de supresión de las “minorías” políticas étnicas y raciales. Lo pardo, en Brasil, se decreta negro, y el mestizaje, en vez de entrevero de avenidas de retorno y reconstrucción de historias perdidas, se unifica y reifica en una identidad única y en un modelo único de construcción de la identidad.

En la perspectiva que aquí propongo, una tercera y nueva percepción del mestizaje se perfila, profundamente atravesada y sacudida por los proyectos históricos latentes y ahora emergentes en nuestra realidad: mestizaje como brújula que apunta al Sur. Un cuerpo mestizo en desconstrucción, como conjunto de claves para su localización en un paisaje, que es geografía e historia al mismo tiempo.

Una palabra sobre indios

Si las clasificaciones y conformaciones identitarias con base en la idea de raza nos parecen inciertas en nuestro subcontinente, pensamos que la noción antropológica de cultura nos ampara en la certeza al hablar de etnicidad, por lo menos en el caso indígena. Sin embargo, ha llegado la hora de hacer algunas rectificaciones del camino en este sentido. Sucede que, cuando nos preguntamos “¿qué es un pueblo?”, no encontramos tampoco, para esto, respuesta simple aquí, en el universo americano. Y la pregunta es esta y no puede ser otra menos que esta, no solamente porque la noción de grupo étnico, basada en idea de los repertorios culturales usados como fundamento de identidades, tanto por los investigadores como por los propios sujetos considerados “étnicos”, es una noción clasificatoria, de orientación archivista, y por lo tanto reificadora de dichos repertorios, sino, y por sobre todo, porque ese fundamento de identidad falla en algunos casos históricos concretos.

Para ilustrar esta idea usaré aquí un relato de una indígena Tapuia de la Aldea Carretão, del Estado de Goiás, nacida en 1952. Recibí este relato al calor de una reunión del naciente feminismo indígena brasileño, en Tangará da Serra, Estado de Mato Grosso, durante uno de los talleres realizados en 2009 por la Coordinación de Mujeres de la Fundación

Nacional del Indio para debatir sobre la violencia de género sufrida por las mujeres indígenas y discutir los términos y la aplicabilidad al caso indígena de la Ley Maria da Penha contra la violencia doméstica.

Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, explicó que, cuando visita la localidad sede administrativa del municipio de Rubiataba, a que su aldea pertenece, nadie coloca en duda su filiación indígena. En otras palabras, a pesar de sus rasgos físicos, la lectura que recae sobre ella la clasifica regionalmente como “india”, sin dejar lugar a dudas. Ante mi perplejidad, explicó ese hecho como resultado de la historia de la reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1980; 1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil¹⁰.

De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción colonial, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva.

Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de 300 miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza. Este origen por convergencia de sangres no debe

10 Ver <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapuio/1016>> acceso 25 de octubre de 2009.

ser pensado, sin embargo, como extraño. Pues fue siempre por convergencia de sangres que, en tiempos remotos, se formaron los pueblos de cuya sustantividad hoy no dudamos.

Sin embargo, lo que quiero mencionar de esta extraordinaria historia es que los eventos que relata implicaron la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos parte de la idea de cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente desde lo que he venido llamando proyecto o vector histórico de los pueblos: un sentido de futuro, a partir de la conciencia de un pasado. Lo cual, al igual que el origen recompuesto de este pueblo con material biológico resultante de la confluencia de aportes de otras sociedades, tampoco debe ser pensado como extraño, pues, como los etnógrafos siempre constataron en campo, la suspensión de las reglas fue siempre tan estadísticamente relevante en la experiencia humana como el cumplimiento de las mismas (Keesing, 1975; Holy y Stuchlik, 1983).

La consideración de casos-límite, como este, que someten a prueba la noción de *pueblo*, debe servirnos para percibir las fallas y falencias de las certezas relativas a las nociones de cultura y al propio relativismo cultural, tan útil como “lente de desplazamiento” a la hora de proceder a la observación etnográfica, pero tan pobre al abordar los procesos históricos de larga duración y, en especial, los contextos de crisis e intervención propios de la historia profunda de la colonialidad. Es por eso que me parece en general más fértil la perspectiva que llamé “pluralismo histórico”, como abordaje más comprensivo y capaz de contener las relatividades de la cultura y rebalsarlas, cuando es necesario, para no perder de vista lo único que es insustituible desde el punto de vista de los pueblos: su voluntad de existir como sujetos colectivos de la historia y de permanecer bajo el sol remontando los tiempos.

Es posible aquí, nuevamente, recurrir al autor que sirve de referencia para este ensayo y a su crítica de lo que denomina “la metafísica del macrosujeto histórico” (Quijano, 1992: 446). Ella apunta precisamente hacia el hecho de que el eurocentrismo propio de las relaciones de poder que llama “colonialidad” resultó en el predominio del paradigma organicista de totalidad social inclusive dentro de la propia teoría marxista. En otras palabras, el evolucionismo que dominó tanto la teoría liberal como la marxista estuvo asociado, en ambas, al “presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el

orden articulado por el colonialismo no lo era”. Por lo tanto, advierte Quijano, “la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esa totalidad”, es decir, los pueblos no occidentales estaban incluidos en esa marcha histórica sólo como exterioridad, y el sentido y dirección del curso histórico estaba dado por Europa. Este “orden jerárquico” de la sociedad concebida como “estructura cerrada”, con “relaciones funcionales entre las partes”, presupuso “una lógica histórica única de la totalidad” y llevó a “concebir la sociedad como un macrosujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección

***En la perspectiva que aquí propongo,
una tercera y nueva percepción del
mestizaje se perfila, profundamente
atravesada y sacudida por los
proyectos históricos latentes y ahora
emergentes en nuestra realidad.***

y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo” (Quijano, 1992: 445), dentro de una lógica histórica única, “como *continuum* evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado, de lo tradicional a lo moderno, de lo salvaje a lo racional, del precapitalismo al capitalismo”, con Europa siempre asumiendo el lugar de “espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas” (Quijano, 1992: 446; Quijano, 2000b).

Este es precisamente el cuadro, el espejismo, la camisa de fuerza gnoseológica que pretendo romper al proponer la categoría de “pluralismo histórico”, con ánimo semejante al que en el pasado inspiró a los antropólogos a proponer la idea de “relativismo cultural” como invención capaz de devastar el monismo y unilateralismo de la racionalidad occidental. Infelizmente, el proyecto político que formaba parte de la noción de relativismo fracasó de dos formas, aunque no su dimensión puramente pragmática en la producción de conocimiento, cuando es usado estrictamente como lente de desplazamiento de la perspectiva del observador. Sus dos fracasos estratégicos se debieron a que, por un lado, ni siquiera arañó el sentido común evolucionista y desarrollista eurocéntrico que domina el mundo, y, por el otro, pasó a servir y sustentar políticas fundamentalistas y anti-históricas. Es por eso que me parece ahora que, para romper la metafísica mistificadora de Europa como macrosujeto histórico y de la historia como campo

unificado y homogéneo, la noción también relativista de “pluralismo histórico” es más eficiente y precisa.

Un ensayo contra la época: las señas del mestizo en la encrucijada histórica

El signo que llamamos “raza”, en su inmensa variabilidad y en la variedad de sus códigos de lectura, tiene, de acuerdo a lo dicho, este valor de indicio de posición. Esta posición es remitida a un paisaje, y este paisaje en que el sujeto arraiga representa un locus en la historia: lugar de poder o sujeción, de ancestrales derrotas o victorias. Al intentar la reinterpretación que aquí presento del cuerpo mestizo como composición inestable, simplemente llamo la atención acerca del problema de la nación latina, el problema de todos: la necesidad de ser muchos como coalición de gentes, cada una en busca de su proyecto histórico abandonado por fuerza de la intervención colonial. Es necesario pensarse a partir de ese arraigo, de esa “posición” indicada por el trazo leído como racial, para poder formular un proyecto de existencia futura. Es por ello que la política de la identidad, como programa global, con sus reclamos en el presente, basados en la estereotipia de las identidades, y sin percepción del carácter móvil de la historia, sus paisajes y posiciones relativas y localizadas, no puede dar cuenta de la profundidad y densidad de la reconfiguración histórica que se encuentra en puerta.

En un par de ensayos muy antiguos, “Dominación y cultura” y “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, de 1969 y 1964 respectivamente (Quijano, 1980), más tarde revisitados en “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, Aníbal Quijano busca también en el mestizaje una alternativa para el blanqueamiento, es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba–. La subjetividad mestiza, “lo cholo”, resulta de la disolución y homogeneización impuestas a la identidad indígena por la “larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia” (Quijano, 2000b: 128). Esta “identidad social, cultural y política nueva” significaba, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de una “reoriginalización” de una subjetividad propia, peruana, en oposición a lo “criollo-oligárquico” costeño y a lo “gamonal-andino”, con gran “potencialidad de autonomía y originalidad cultural” (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico, y también

autóctono. Sin embargo, como más tarde reconocería, su pronóstico no se comprobó, y la potencial subjetividad política insurgente del cholo se perdió, captada por el proyecto populista burgués, tecnocrático y autoritario del “velasquismo” peruano.

La idea de la fertilidad del mestizaje para la reconfiguración de nuestras realidades en una perspectiva crítica y radical retorna, en el mundo andino, solamente ahora, y me ofrece compañía en el camino que recorro en este ensayo. En su crítica a lo que llama el “historicismo” de la utopía mestiza como travesía evolutiva de la nación en dirección a su destino moderno, Javier Sanjinés se propone desestabilizar la reificación del “mestizo” como identidad consumada o consumable, y revelar el sueño desarrollista inalcanzable a que responde. Al concluir su extenso ensayo sobre el proyecto mestizo boliviano, Sanjinés hace referencia y examina un enunciado político del líder katarista radical Felipe Quispe Huanca, el Mallku, citado al afirmar para sus entrevistadores de la revista *Pulso* –en el número del 13-19 de octubre de 2000–, que “Hay que indianizar a los *q’aras*”. Meses antes, relata Sanjinés, “el líder aymara había afirmado que ‘el mestizaje me da asco’” (Sanjinés, 2005: 183). Para el autor que cito: “al afirmar –más tarde– que ‘hay que indianizar a los *q’aras* y corregir las injusticias cometidas en contra de las nacionalidades indígenas, el Mallku pone de cabeza la construcción metafórica de lo nacional”, y pone en práctica una “pedagogía al revés”, “que lee negativamente la construcción del mestizaje”, descomponiéndolo (Sanjinés, 2005: 184). Haciendo referencia al ideólogo boliviano de la nación mestiza Franz Tamayo, el Mallku señala: “Tamayo nos quita nuestra ropa y nos viste como mestizos. Hemos estado viviendo con ropa prestada desde entonces... Sabemos que esa ropa no nos pertenece, aunque mucho insistan algunos en seguir usando corbatas, pareciéndose a chanchos gordos. Debajo son indios y seguirán siéndolo” (Sanjinés, 2005: 185). En mi interpretación libre y generalizadora, el “blaqueado” es, aquí, instado a desvestirse y a aceptar su arraigo en el paisaje al que pertenece, y a los ancestrales que dominan ese paisaje, desandando el camino hacia occidente que antes parecía inexorable. Él también se descompone al reconocer su subjetividad como plural y conseguir verse como sujeto atravesado por varios vectores históricos.

Esto significa que no bastan las políticas de la identidad, ni bastan las políticas públicas que de ellas se derivan, es necesario reoriginarse de otra forma, retomar los hilos de un panel histórico desgarrado, interrumpido por la interferencia, la represión, la prohibición, la intrusión, la intervención, y su resultado: la larga, interminable, clandestinidad de los pueblos del continente y de africanos que a ellos se sumaron en las múltiples trincheras de resistencia al poder

colonial. Todos los marcados por el arraigo en estos paisajes deambulamos desorientados por los territorios que de ellos heredamos, cuando desaparecieron.

Para concluir, entonces, retorno a la pregunta que dejé pendiente al comenzar: ¿Cuál puede ser, entonces, el valor de la lucha por las políticas de inclusión en la vida universitaria de los estudiantes negros? Como ya he defendido anteriormente (Segato 2002; 2007c; 2007d), dos importantes réditos se derivan de la lucha por la inclusión educativa que en mucho trascienden la política de las identidades propiamente dicha. El primero de ellos es lo que, usando un término clásico del activismo, podríamos llamar “agitación”, ya que la sola mención de la posibilidad de abrir las compuertas del acceso a la educación universitaria provocó un debate apasionado en la sociedad, que de inmediato alcanzó los medios y la política, obligando a las elites a discutir el tema hasta entonces silenciado del racismo brasileño. El segundo avance de la propuesta de inclusión fue la introducción de un sentido histórico, la conciencia de la capacidad de decisión que existe en la sociedad para impulsar el movimiento de sus estructuras y desactivar sus prácticas acostumbradas para sustituirlas por otras. En otras palabras, lo que he llamado de “fe histórica”, es decir, la creencia de que la historia se encuentra abierta, indecisa, y expuesta a la voluntad colectiva. En las palabras de Aníbal Quijano, la convicción de que, “en su transfiguración incesante”, “la historia es una apuesta, en el más pascaliano de los sentidos” (Quijano, 1987: 110).

Bibliografía

- Albuquerque, Wlamyra R. de 2009 *O Jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Alston, Philip 2008 “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrárias. Adendo. Missão ao Brasil”, Naciones Unidas, Río de Janeiro, agosto.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1987 *El México profundo, una civilización negada* (México DF: Grijalbo).
- Castillo, Lisa E. y Parés, Luis Nicolau 2007 “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu” en *Afro-Ásia* (Salvador, Bahía) N° 36.
- Holy, Ladislav y Stuchlik, Milan 1983 *Actions, norms and representations. Foundations of anthropological inquiry* (Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology-Cambridge University Press).
- Keesing, Roger 1975 *Kin groups and social structure* (Nueva York: Holt, Rinehart y Winston).
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 1980 *Relatório sobre os índios do Carretão* (Brasília: UnB).

- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 1985 "O aldeamento do Carretão: duas histórias". Tesis de Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 2003 *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983* (Brasília: FUNAI/DEDOC).
- Paixão, Marcelo y Carvano, Luiz Marcelo 2008 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil 2007-2008* (Río de Janeiro: Garamont).
- Passos, Tiago Eli de Lima 2008 "Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista", Tesis de Maestría en Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Pena, Sérgio D.J. et al. 2000 "Retrato molecular do Brasil" en *Ciência Hoje* (São Paulo) Vol. 27, Nº 159.
- Quijano, Aníbal 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (Lima: Mosca Azul Editores).
- Quijano, Aníbal 1987 "La tensión del pensamiento latinoamericano" en *Hueso Húmero* (Lima) Nº 22, julio.
- Quijano, Aníbal 1989 "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en Sonntag, Heinz R. (ed.) *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (Caracas: Nueva Sociedad/UNESCO).
- Quijano, Aníbal 1991 "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" en *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura* (Lima) Nº 10, enero. Entrevista de Nora Velarde.
- Quijano, Aníbal 1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Bonilla, Heraclio (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (Quito: Tercer Mundo/ Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).
- Quijano, Aníbal 1993 "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 2000a "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, Nº 2.
- Quijano, Aníbal 2000b "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Quijano, Aníbal 2000c "El fantasma del desarrollo en América Latina" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 6, Nº 2, mayo-agosto.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, Nº 134, diciembre.
- Reis, João José 2003 (1986) *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Sanjinés, Javier 2005 *El espejismo del mestizaje* (La Paz: Fundación PIEB/IFEA/ Embajada de Francia).
- Segato, Rita Laura 1998 "The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the Nation" en *Annual Review of Anthropology*, Nº 27. [En español:

CyE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

“La monocromía del mito, o dónde encontrar África en la Nación” en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo)].

Segato, Rita Laura 2002 “Cotas: Por que reagimos?” en Carvalho, José Jorge y

Segato, Rita Laura *Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília* (Brasilia) Série Antropologia Nº 314.

Segato, Rita Laura 2007a “Identidades Políticas/Alteridades Históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global” en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

Segato, Rita Laura 2007b “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción” en *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) Nº 208, marzo-abril. En <www.nuso.org>.

Segato, Rita Laura 2007c “Raza es signo” en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

Segato, Rita Laura 2007d “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales” en Ansión, Juan y Tubino, Fidel (eds.) *Educación en ciudadanía intercultural* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).