

Utopía y estética feminista descolonial: diálogos imaginarios con Aníbal Quijano para la revolución de nuestro tiempo

Karina Bidaseca

Universidad de Buenos Aires, Argentina

karina-bidaseca@yahoo.com.ar

RESUMEN

La pregunta sobre la utopía y la estética abre un territorio inexplorado del legado de Aníbal Quijano en nuestro mundo contemporáneo. Este texto aborda, desde una perspectiva feminista descolonial, las posibilidades estéticas que inaugura la noción de utopía elaborada por el sociólogo peruano en el marco de los debates de la teoría de la colonialidad del poder y de género. Este ensayo busca explorar el sentido estético de la utopía en la búsqueda de otra sociedad que, necesariamente hoy se enfrenta a un mundo en el que los velos se han corrido. Ante nuestros ojos atónitos, observamos el peligroso orden de dominación de los fundamentalismos, con las visiones más perversas del occidentalismo e ideología de género asociado a las formas del imperialismo cultural, cuyo guión se escribe de forma indeleble en los cuerpos de las mujeres y disidentes.

¿Cómo des-aprender del universo de conceptos propios de la filosofía y la estética occidentales hacia un pensar situado? ¿Cómo descolonizar el imaginario estético occidental y cómo dismantelar los imaginarios racistas y sexistas del orden moderno/colonial? ¿Cómo su perspectiva nos ayuda a identificar las experiencias feministas y de la disidencia sexual de subversión estéticas y utópicas hoy?

PALABRAS CLAVE: Utopías y estéticas descoloniales, colonialidad, feminismo, raza, sexo, género, disidencia sexual.

Utopía and descolonial feminist aesthetics: imaginary dialogues with Anibal Quijano for the revolution of our time

ABSTRACT

The question about utopia and aesthetics opens up an unexplored territory of the legacy of Anibal Quijano in our contemporary world. This text addresses, from a descolonial feminist perspective, the aesthetic possibilities that the notion of utopia, inaugurated by the Peruvian sociologist, opens within the framework of the debates on the theory of the coloniality of power and gender. This essay seeks to explore the aesthetic sense of utopia in the search for another society that, necessarily today faces a world in which the veils have been run. Before our astonished eyes, we observe the dangerous

order of domination of the fundamentalisms, with the most perverse visions of the occidentalism and ideology of gender associated with the forms of cultural imperialism, whose script is indelibly written in the bodies of women and dissidents.

How to de-learn from the universe of concepts typical of Western philosophy and aesthetics towards a situated thinking? How to decolonize the Western aesthetic imaginary and how to dismantle the racist and sexist imaginaries of the modern / colonial order? How does your perspective help us to identify feminist and sexual dissidence experiences of aesthetic and utopian subversion today?

KEYWORDS: Utopias and decolonial aesthetics, coloniality, feminism, race, sex, gender, sexual dissidence.

I. Introducción

“Escribo al viento”,
me dijo el maestro Aníbal Quijano en la librería
El Virrey de Lima en un encuentro en Lima, 2013.

“Es una comprobación insistente que la transformación del mundo tiene lugar primero como transfiguración estética. [...] Es necesario admitir, en consecuencia, una relación fundamental entre utopía y estética. ¿Por qué la utopía se constituye y se aloja, primero, en el reino de lo estético?” (2014: 733), se pregunta Quijano (1990) en un escrito de 1990 que, bajo el título de “Estética de la utopía”, fue publicado en Lima en la revista *Hueso Húmero*.

Decidí que entre su vastísima obra, leer este texto en particular para el homenaje que esta reunión de escritoras y escritores asumimos con enorme compromiso y honor, nos inspiraba a seguir su camino hacia otras derivas.

Me propuse continuar una conversación fugaz que me sorprendió en Lima en marzo de 2013 cuando el maestro me confirma su propia limitación para sistematizar su pensamiento. Por diferentes circunstancias, entre ellas, el exilio, al cual lo expulsó la dictadura de 1952 y luego, otros períodos en los que estuvo privado de su libertad.

El texto refiere a una época en la que un período histórico desfallecía, anunciando una “nueva utopía de lucha contra la alienación” (Quijano, 2014: 740). Su reflexión se encuentra anclada en la caída del Muro de Berlín. Acude al fin de un orden que sostenía el mundo binario caracterizado por los grandes relatos y el triunfo del proyecto del capital, frente a los escombros de lo que el autor define como “utopías antiburguesas” (2014: 736).

Lo nuevo se introduce en el mundo, dice, y no lo hace en forma permanente sino a partir de ciertos acontecimientos producidos por el vector de la historia:

“Utopía y estética no hacen su ingreso en el mundo todo e tiempo, ni son producidos solamente en la visión de intelectuales y artistas. Emergen en el tramonto de un período histórico, cuando como es históricamente demostrable, el mundo que llega se abre de nuevo a opciones de sentido, de racionalidades alternativas” (Quijano, 2014: 736). La pregunta sobre la utopía y la estética abre un territorio inexplorado del legado de Quijano en nuestro mundo contemporáneo. Este ensayo busca explorar el sentido estético de la utopía en la búsqueda de otra sociedad que, necesariamente hoy se enfrenta a un mundo en el que los velos se han corrido. Ante nuestros ojos atónitos, observamos el peligroso orden de dominación de los fundamentalismos, con las visiones más perversas del occidentalismo, imperialismo cultural e ideología de género, cuyo guión se escribe bajo la forma indeleble de la violencia en los cuerpos de las mujeres.

¿Cómo desaprender del universo de conceptos propios de la filosofía y la estética occidentales hacia un pensar situado? ¿Cómo descolonizar el imaginario estético occidental y cómo dismantelar los imaginarios racistas y sexistas del orden moderno/colonial? ¿Cómo su perspectiva nos ayuda a identificar las experiencias feministas y disidentes de subversión estéticas y utópicas hoy?

II. Un pensamiento situado

En 1971, el primer número de la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, editada por FLACSO, publica un ensayo titulado “Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)” (Quijano, 1971a).

El texto se propone “desocultar los factores y los mecanismos que condicionan las actuales relaciones culturales” (Quijano, 1980: 20). Plantea el vínculo indisoluble entre dominación social y cultural existente, apartándose de aquellas corrientes teóricas que proponían comprenderla como reflejo de lo que ocurre en la estructura básica de la sociedad. La idea de heterogeneidad es tomada por ser el “hallazgo básico de la investigación mariateguiana” (1979b: 58). Ubicado en el linaje de Mariátegui —y en su anticipada visión de las interrelaciones entre raza, tierra y colonialismo—, Quijano es un autor que “nunca ha aceptado establecerse en el Norte —*Donde van a morir los elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso—”, propio de su pensar situado¹.

1 En un texto publicado por Rita Segato: “Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder”. revista *Casa de las Américas* N.º 272, julio septiembre de 2013, la antropóloga inscribe su obra en el movimiento de las teorías engendradas en nuestra región, que trascendieron las fronteras geopolíticas: “En el siglo de

El texto introduce dos de los conceptos centrales del debate latinoamericano de la época: “heterogeneidad cultural” y “dependencia cultural”. La “heterogeneidad cultural” describe la coexistencia conflictiva de elementos culturales de diversa procedencia histórica en aquellas sociedades provenientes de condiciones coloniales. Proceso constante de dominación, conflicto e intercambio entre la “cultura dominante” propia de los sectores sociales dominantes, y las “culturas dominadas” correspondientes a los grupos dominados (1980: 28), que llamará “cultura dependiente”. “La dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista, no está presente solamente en el proceso de marginalización social de creciente grupos, sino también en otro fenómeno cuyo estudio apenas comienza, en América Latina por lo menos: la emergencia de una “cultura dependiente” en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de interiorizar efectivamente la otra. Como si alguien olvidara su idioma y no lograra nunca aprender suficientemente ningún otro” (1980: 38).

La perspectiva de la “colonialidad del poder” es tributaria de Quijano de fines de los años de 1980.

Es, sin dudas, un concepto central para comprender su obra. Para este autor, el sistema-mundo moderno es organizado mediante la colonialidad del poder, cuyas características son las de ser capitalista y eurocéntrica.²

Remite a la idea de “Encubrimiento” de América (Lander, 2000), al hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.” (Quijano, 2003: 203)

Para Quijano, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global, dado que todas las áreas de la existencia social están controladas por instituciones hegemónicas universales, tales como la empresa capitalista, la familia burguesa, el Estado-nación y el eurocentrismo. A su vez, la relación entre las instituciones hace del patrón de poder un “sistema” que cubre la totalidad de

las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. (...) Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más reciente- mente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.”

2 Quijano, Anibal “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2003, Buenos Aires, CLACSO.

la población del planeta. De esta forma se constituye el primer sistema-mundo global, históricamente conocido. Esto se logra mediante dos procesos históricos:

1. La clasificación a través de la idea de raza de, primero, los conquistadores y conquistados y, luego, de toda la población mundial;
2. La articulación de todas las formas históricas de control del trabajo.

La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de 'raza', una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (2000b: 533).

Quijano define la noción de poder como una malla que articula relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto, que se entrelazan en pos del control de diferentes dimensiones de la vida social:

(1) el trabajo y sus productos; (2) (...) la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (2000a: 345).

Existen tres grandes ejes mediante los cuales el patrón de poder capitalista clasifica a las personas: trabajo, sexo y raza. No obstante, es la categoría de raza la que adquiere en su obra un lugar transversal y permanente en la configuración del patrón de poder capitalista moderno/colonial. En sus palabras: "la 'racialización' de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo" (2000a: 374).

La transversalidad de la noción raza lleva a Quijano a proponer una interesante articulación entre raza y sexo-género que luego será retomada y reformulada por autoras feministas dando paso a la conceptualización de "colonialidad de género", debate propiciado por María Lugones y Rita Segato.

III. Colonialidad de género y disidencia sexual

Las derivas del pensamiento de Quijano fueron importantes también para la teoría feminista descolonial y de disidencia sexual originada en nuestro suelo.

Dentro de la vertiente de giro decolonial, cabe citar la obra de María Lugones que ha enriquecido al concepto “colonialidad del poder”. En su texto “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008)³ la autora propone la categoría “sistema moderno-colonial de género”. Afirmar que la categoría “género” es tan central e indispensable como la categoría “raza” para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber.

La particularidad del patrón europeo, para Quijano, es la de estructurar la división del trabajo en el capitalismo moderno con la clasificación racial de la población mundial.

En América la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista [...] Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género, los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2003: p. 203).

El autor plantea que los patrones europeos de comportamiento sexual y organización familiar se impusieron y reprodujeron racializadamente, de modo privilegiado en el ámbito de lo privado. Así, la libertad sexual de los varones y el deber de la fidelidad de las mujeres en el mundo eurocentrado tuvo como contrapartida “el ‘libre’ acceso sexual de los varones ‘blancos’ a las mujeres ‘negras’ e ‘indias’ en América, ‘negras’ en el África, y de los otros ‘colores’ en el resto del mundo sometido” (2000a: 378).

En *¿Qué tal raza!*, Quijano (2000b) señala que el mito fundacional de la modernidad, es, justamente, la idea de un estado de naturaleza originario, desde el cual se evoluciona linealmente desde lo primitivo (propio del estado de naturaleza) hacia lo civilizado. Lo civilizado representaba el paradigma de lo humano, mientras que lo primitivo, cercano o parte de la naturaleza, se constituyó como el otro extremo, llegando a negársele la humanidad (Quijano, 2000a, 2000b, 2011).

3 En *Género y descolonialidad*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2008.

Lugones cuestionará el status totalizador de la raza, en que la limitación parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia. Discute, asimismo, que las relaciones de dominación que involucran al género puedan ser reducidas al ámbito de lo privado, quedando relegadas exclusivamente a la familia y el parentesco, pues el género tendría un impacto estructural en la organización social colonial.

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como 'engenerizada' y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambos son ficciones poderosas (Lugones, 2008: 93-94).

El género, entendido como una imposición colonial e inescindible de la raza, distribuye a la población según la colonialidad del género estaría constituida por un lado visible/claro que construye hegemonícamente las nociones de hombre y mujer blancos/as en torno a la norma heterosexual, el patriarcado y el dimorfismo sexual, consideradas como nociones propiamente modernas. En su un lado oculto/oscuero, la colonialidad del género relegaría a aquellas personas marcadas por rasgos raciales no blancos, a la animalidad y por lo tanto a la no-humanidad, lo que conlleva el sexo forzado con los colonizadores blancos y a una explotación laboral abusiva que en ocasiones los llevó a trabajar hasta la muerte.⁴

Rita Segato (2015b, 2015c) sistematiza la noción de colonialidad del género, introduciendo una importante crítica al planteamiento de Lugones. Cuando Lugones propone que las relaciones de poder y las categorías de género tal como las conocemos hoy, son una invención de la colonial/modernidad, estaría presuponiendo un pasado precolonial en el que las sociedades tenían mayor grado de igualdad en las relaciones entre los género. Ante esta perspectiva, Segato (2015b) plantea que entre las comunidades americanas y africanas previas a la "intrusión" colonial, existía una organización patriarcal de baja intensidad, diferente a la del género occidental, que sin embargo es capturada, intensificada y reorganizada desde dentro con la llegada de la modernidad-colonial.

En un trabajo publicado en 2016, abordamos un desarrollo crítico de los cuerpos que implica deshistorizar el cuerpo en general y el sexo en particular. E insistimos

4 En textos posteriores Lugones (2010, 2012) pone el acento en la distinción humano/no humano, y señala que las marcaciones sexo-genéricas de hombre y mujer designan a la población blanca, de modo que la población no blanca queda marcada como no humana, y sin género.

en preguntarnos “por qué Quijano posterga la revisión de la noción de sexo, es decir, por qué esta dimensión no goza ni merece la misma rigurosidad que la de raza” (Bidaseca et al., 2016).

Es decir, sigue permaneciendo aún como pregunta abierta la incidencia del pensamiento de Quijano para los estudios de la disidencia sexual. Entre ellas destacamos la obra “Manifiesto en cuatro actos”, del filósofo y performer peruano Giuseppe Campuzano quien abrió su texto con una cita de Quijano acerca del evolucionismo y dualismo, conceptos nodales para el eurocentrismo y la colonialidad del poder impugnados en la propuesta de una historia a contrapelo del Perú que se encuentra en el *Museo Travesti*.

Campuzano creó el *Museo Travesti del Perú* como un proyecto conceptual, obra visual, portátil y libro, “Donde se puede concentrar el universo entero a partir de unas cuantas imágenes y de ciertos fragmentos, restos, que siempre estuvieron presentes pero que nadie pudo detenerse —hacia falta el milagro para que esto sucediera— y contemplarlo en toda la fascinación que su oscuridad luminosa produce.” (2007: 1).⁵ En él explora la huella del travestismo en el contexto del Perú⁶. Se trata de un proyecto que “empieza por impugnar saberes para lograr dislocar poderes” articulando una memoria del travestismo desde el período prehispánico hasta la actualidad, trasladando “al travesti de los márgenes al centro para replantear la historia del Perú desde el travestismo no como nuevo centro sino para mostrar la relatividad de la historia oficial” (Campuzano, 2009: 80).

III. Terra incógnita, territorio de utopía

En las luchas de los dominados, su abordaje alcanza a vislumbrar cómo “se hacen originales, de nuevo, los elementos básicos de nuestro universo de subjetividad. Con ellos se va constituyendo una nueva utopía, un sentido histórico nuevo, una propuesta de racionalidad alternativa” (1988: 64) que tiene lugar en este territorio, en el cual la experiencia colonial de dominación y explotación es resignificada a partir de lo que el autor llama el “esplendor de la fiesta” contra la razón instrumental (Quijano, 2014: 740).

5 “Que alguien se atreva a hacer no un libro sino a crear su propio museo, es una misión tan fuera de toda lógica que hace posible que allí se establezca una suerte de hecho sobrenatural. O la aparición del arte, que es algo similar. No hay ninguna condición real para que este Museo exista. Para que se decida su creación, su carácter portátil, su forma en libro. Ese es el verdadero milagro. Tangible. Concreto. De bolsillo.” (op. cit. 1)

6 “El Perú travesti: indias, moras, negras, chinas, españolas, católicas, drogadas, teatrales, paganas, circulando desde las carabelas a los self-services y de un sexo a otro” (Barthes 1980: 5, citado por Campuzano, 2007: 50).

En “Estética de la utopía” (1990), Quijano caracteriza como una “fiesta de origen” el ingreso de América Latina a este horizonte de utopía como el “más apto territorio para la historia de este tiempo que llega” (2014: 740).

La utopía de la liberación se encuentra enlazada a la de la identidad. Más que en ningún otro lugar del mundo: “lo indio”, “lo negro” llevan a recrear todas las formas, todos los ritmos, todas las venas de relación con el universo, a una recepción propia de lo que viene de la globalización y de toda la novedad del mundo”, afirma al finalizar el texto citado (p. 740).

Esta estética de la utopía es, ante todo, una “estética subversiva”. La utopía no es para este autor, “una quimera o un constructo arbitrario, es un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad” (p. 733).

Hay un sentido estético en toda utopía. Utopía y estética están hechas de la misma materia. Toda utopía es la búsqueda de liberación de una sociedad del orden presente; búsqueda de subversión del mundo.

Toda nueva estética tiene consecuencias de carácter utópico. Ahora bien, advierte, no toda estética tiene carácter utópico, para señalar que esa materia que las une es la rebelión contra toda forma de poder, contra la materialidad de las relaciones sociales tanto como las intersubjetivas.

Las feministas comunitarias proponen descolonizar/patriarcalizar el chachawarmi, una práctica idealizada que naturalizó la opresión, explotación y la discriminación de las mujeres, invisibilizando las relaciones de poder en los pueblos originarios, incluso la existente en el orden precolonial. En su praxis articulan cinco campos de acción político: el del cuerpo sexuado, incrustado en relaciones de poder, en su biografía y la historia de su pueblo; el espacio que comprende el envolvente vertical —arriba, aquí y abajo— y el horizontal —tierra, territorio—; el tiempo, el movimiento y la memoria. (Paredes, 2010).

La “inasible alteridad” de los “cuerpos indígenas cual no-lugar ignorado, cuerpos colonizados por el discurso que los rechaza, cuerpos contemporáneos cuando un legado irrumpe” (Campuzano, 2007: 9), y sus distintas figuras como los enchaquirados, wawsa (eunuco), q’iwsa, ipa (“que viste vive habla y trabaja como mujer”), demuestran cómo las configuraciones de género en la cultura prehispánica, no se limitan a las designaciones masculinas y femeninas.

Este binarismo que ha sido impuesto por la cosmovisión de los colonizadores católicos, y que Quijano no alcanza a poder desarrollar, es impugnado así por las vertientes del feminismo comunitario y descolonial, como por las estéticas y performances travestis.

La obra de Quijano sobre los efectos de los procesos coloniales en las dinámicas culturales y artísticas de nuestra geografía latinoamericana abre muchas posibilidades para el análisis crítico de las nociones de “historia”, “lenguaje” y “cuerpo” como anclajes del discurso moderno occidental, como las formas de configuración de las identidades de las poblaciones originarias, afrodescendientes en el marco de las narrativas modernas y contemporáneas y en la estética subversiva, feminista y disidente sexual descolonial que introduce la novedad para la revolución de nuestro tiempo.

Bibliografía

- BIDASECA, Karina (2018). *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*. Buenos Aires, Prometeo.
- BIDASECA, K., CARVAJAL, F., MINES CUENYA, LODWICK, L. (2016). “La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo”, En *Revista Papeles de Trabajo* (IDAES/UNSAM) Vol 10. N° 18. Disponible en: www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/papdetrab/article/download/127/187
- LUGONES, M. (2012). “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” en: *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Serie Foros. P. 129-140.
- LUGONES, M. (2005). “Multiculturalismo radical” RIFP, 25: 81-75.
- LUGONES, M. (2008). “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, N° 9, julio-diciembre, pp. 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. <http://www.bdigital.unal.edu.co/12294/1/marialugones.pdf>
- PAREDES, Julieta (2019). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia.
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO.
- QUIJANO, Aníbal (2001). “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. En: www.urbared.ungs.edu.ar/textos/aquijano.doc.
- QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- QUIJANO, Aníbal (1999a). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales “Pensar”, Pontificia Universidad Javeriana.
- QUIJANO, Aníbal (1999b). “Qué tal raza”. En: *Familia y cambio social*. Lima: CECOSAM.

- QUIJANO, Aníbal (1998a). "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En: Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (eds.): *Pueblo, época y desarrollo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- QUIJANO, Aníbal (1993a). "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas". En José Carlos Mariátegui y Europa, *el otro lado del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- QUIJANO, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, N° 29. Lima. También en Heraclio Bonilla (ed.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito-Bogotá: FLACSO-Tercer Mundo.
- QUIJANO, Aníbal (1990). "Estética de la utopía". *Hueso Húmero*, N° 27. Lima.
- QUIJANO, Aníbal (1988a). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- QUIJANO, Aníbal (1988b). *Notas sobre los problemas de investigación en América Latina*. Conferencia Inaugural del Año Académico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Lima, mimeo.
- QUIJANO, Aníbal (1988). "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz Sonntag et al.: *Duda, certeza, crisis*. Caracas: Nueva Sociedad.
- QUIJANO, Aníbal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- QUIJANO, Aníbal (1979b). "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", prólogo a *José Carlos Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca, Ayacucho.
- QUIJANO, Aníbal (1971a). "Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N° 1, FLACSO, Santiago de Chile. Reproducido en Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- SEGATO, R. (2011). "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario descolonial", en Bidaseca, K. (Co-comp.) (2011) *Feminismos y (pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- SEGATO, R. (2015a) "Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder", en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, p. 35- 67.
- SEGATO, R. (2015c). "El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediato-critiano", en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, p. 101-138.

Karina Bidaseca. Licenciada en Sociología, magíster en Investigación en Ciencias Sociales y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Posdoctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud por el Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud del CINDE/ Universidad de Manizales, Colombia. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora independiente del CONICET, en el Instituto de Altos Estudios Sociales de Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Correo electrónico: karina-bidaseca@yahoo.com.ar

Recibido: abril 2019

Aprobado: julio 2019