



**Entre geobioethotipias y paradoja:
La raza como categoría de análisis filosófico.**

***Between geobioethotypies and paradox:
Race as a category of philosophical analysis***

Fabrizio Fallas-Vargas¹

Universidad de Costa Rica / Instituto Tecnológico de Costa Rica

Quero escrever um conto ao silêncio dos documentos.

Beatriz Nascimento

RESUMO

Este estudo explora o escopo da raça como uma categoria analítica fundamental para entender a alteridade dentro das matrizes de sociabilidade atravessadas pela dominação. Argumenta-se que a modernidade/colonialidade exigiu processos específicos de classificação/racialização (geobiotipos) que elaboram filosoficamente, por meio de processos de inferiorização e neutralização, um sujeito supostamente universal que sustenta o projeto de identidade da razão burguesa. Paradoxalmente, desde sua (in)existência, a raça demonstra sua utilidade para manter com sucesso, por meio de seus efeitos, uma fratura ideológica dentro da matriz de reconhecimento humano.

Palavras-chave: Raça. Crítica decolonial. Modernidade. Colonialidade. Dialética Negativa.

RESUMEN

Este estudio pondera la raza como categoría analítica fundamental para comprender la alteridad dentro de matrices de sociabilidad atravesadas por la dominación. Se argumenta que la modernidad/colonialidad requirió procesos específicos de clasificación/racialización (geobioethotipias) que terminan elaborando filosoficamente, a través de la inferiorización y la neutralización, un sujeto putativamente universal capaz de sustentar el proyecto identitario de la ratio burguesa y que paradójicamente, aunque sea negada su existencia consigue mantener con éxito, mediante sus efectos, una fractura ideológica al interior de la matriz de reconocimiento de lo humano.

Palabras Clave: Raza. Crítica decolonial. Modernidad. Colonialidad. Dialéctica Negativa.

¹ E-mail: fv.fabrizius@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8837-2516>.



ABSTRACT

This study explores the scope of race as a fundamental analytical category to understand alterity within sociability matrices traversed by domination. It is argued that modernity/coloniality required specific processes of classification/racialization (geobioethotypes) that elaborate philosophically, through processes of inferiorization and neutralization, a putatively universal subject that sustains the identity project of the bourgeois ratio. Paradoxically since its (in)existence, race demonstrates its usefulness to successfully maintain, through its effects, an ideological fracture within the matrix of human recognition.

Keywords: Race. Decolonial critique. Modernity. Coloniality. Negative dialectics

I

La raza, como categoría de análisis social, es útil toda vez que permite pensar una constelación de elementos que se articulan en forma concreta al interior de tramas sociohistóricas de dominación, pero cuyas determinaciones aparecen ante la mirada inmediata como separadas y/o abstractas: nacionalismo, prejuicio, estereotipia, xenofobia, etnocentrismo, discriminación, segregación. La función que estos elementos específicos asumen como operadores simbólicos e ideológicos no se puede comprender sino dentro de relaciones de alteridad en donde se asignan lugares sociales, con una lógica asimétrica. No obstante, lo que caracteriza dichas tramas de dominación, es que necesitan, para reproducirse, de un proceso de naturalización. Ciertamente es muy distinto plantearse la función de la raza dentro de relaciones de dominación desde un criterio de ingreso dialéctico/conflictivo, que plantearse la función de la raza desde un criterio metafísico/natural. La (im)posibilidad y las consecuencias de proyectar las transferencias de poder en cada caso es distinta, siendo que al constituir relaciones de alteridad diferenciadas: en el primer caso el planteamiento del conflicto remite a su capacidad de autoconstitución práxica des-identificatoria (Gallardo, 2000, p. 138), mientras que en el segundo caso, el planteamiento del conflicto o desacuerdo (Rancière, 1996, p.61) es definido como una alogia aberrante. La filosofía, que no puede ni debe asumirse -salvo que proceda a ignorar sus propias condiciones histórico-materiales de producción- como ajena al conflicto social, ha operado desde ambos criterios de ingreso en el ámbito de lo político.

Debemos a filósofos como Aristóteles la idea de que el orden de lo político depende, para ser tenido por “racional”, de la hipostatización de relaciones de po-

der que expresarían en su nivel el *ordo* de la naturaleza en la biología y en la escala ontológica. Esto es, que las categorías biológicas se doblan en categorías de carácter ético-político en las que la distribución de lugares sociales resulta legitimada metafísicamente tanto en la esfera económica, como en la simbólico-estética y libidinal, toda vez que las asimetrías derivadas de la relación amo/esclavo, hombre/mujer, adulto/niño(a) (Aristoteles, 1998, (1256b 12; 1994, 727 b 20; 1995, 192 a) formarían parte de una particular forma de organizar lo político con dominio señorial, adultocéntrico y patriarcal que receptorá posteriormente en nombre de la servidumbre, la escolástica medieval (De Aquino, 1990, C.57 a.3: a 4; C. 79, a. 4).

Al lado de las luminosas invenciones técnicas del Renacimiento y la divisa de Pico della Mirandola (1463-1494), según la cual cada quien es arquitecto de su propio destino, el lado oscuro que dentro de este período da origen a la modernidad temprano colonial con el “«descubrimiento» europeo de un «Nuevo mundo»” oculta y despliega al tiempo un mito irracional que anuncia el genocidio²:

La modernidad incluye un «concepto» racional de emancipación que afirmamos y subsumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación para la violencia genocida. Los posmodernistas critican la razón moderna como una razón de terror; nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que oculta (Dussel, citado por Mignolo, 2009, p. 169).

II

A finales del siglo XV la noción de *raza* se constituye como dispositivo instrumental del núcleo epistémico del patrón de poder colonial para la clasificación social, y a su vez como elemento definitorio del posicionamiento del sujeto colonial al interior del conflicto social, pero también de lugar que pasará a ocupar en el contexto espacio-temporal a escala global (Allione, 2014, p. 2). Dicho posicionamiento condensa una asimetría estructural en lo político que resulta a su vez sancionada simbólicamente, toda vez que aún cuando se da una subalternización en lo fáctico, esta deviene elevada a rango normativo y por si ello fuera poco, además, a

² En perspectiva histórica, debe de tenerse en cuenta que: “Al ubicar la emergencia de la modernidad hacia finales del siglo XV con el «descubrimiento» europeo de un «Nuevo Mundo», Dussel [...]pone el acento en el periodo moderno temprano/colonial cuando Europa se mueve desde una situación periférica en relación con el Islam, hacia una posición central en relación con la constitución del Imperio Español, la expulsión de los Moros y el éxito de la expansión transatlántica. En esa configuración, las Américas se convierten en la primera periferia del mundo moderno y en parte y parcela del mito de la modernidad” (Mignolo, 2009, p. 169).

rango metafísico. Al ser mistificado el estado de cosas (el *ser de la colonialidad*) y adicionalmente, trasladado a la esfera de *deber-ser*, resulta, que lo “debido” contiene la reducción al servilismo de una determinada población vgr. pobladores originarios, negros esclavizados, sin que los medios utilizados sean sometidos a examen, bajo la justificación de que sus costumbres, al ser contrastadas con el núcleo epistémico que la categoría de *raza* pone en movimiento, resultan “perniciosas” y “salvajes”, al igual que sus formas de experiencia intelectual, que, en ese sentido, deberían de ser destruidas/inferiorizadas.

En las postrimerías del siglo XV fueron construidas “las fronteras no solo en términos geográficos y relacionados con las extensiones y los límites del Océano Atlántico sino también en términos de las fronteras de la humanidad” (Mignolo, 2009, p. 170). Dicha fractura en el reconocimiento de lo humano tiene en Ginés de Sepúlveda (1490-1573) a uno de sus ideólogos primarios a través de la *ratio imperii*³, al lado de Francisco de Vitoria (1486-1546) y se manifiesta como un nuevo giro de tuercas capaz con la fuerza necesaria para “doblar” el núcleo epistémico de la colonialidad, de suyo violento, en una *ética de la muerte* y del castigo:

[...]la aniquilación de la propia cultura supone simultáneamente la imposición de nuevas formas de percibir y de vivir, desarrollando de este modo un imaginario de inferioridad con lo cual se constituye el instrumento esencial para ejercer la dominación física (Allione, 2014, p 3).

Si bien cabe destacar el esfuerzo lascasiano por emprender la defensa de los “indios”, y constituir un referente infaltable y sin igual en la génesis del pensamiento “crítico” de la modernidad, como sostiene Enrique Dussel (2005, p. 45), debe subrayarse que, en su prédica, el carácter jerárquico del relacionamiento se mantendrá como una constante. La identidad del “indio” es la de un sujeto carencial, sujeto de tutela (jurídicamente se trataría de un incapaz), si bien es cierto, queda a salvo de la servidumbre y el estatuto cósmico que a ella se asocia con vista del in-

³ “[...] en su *Democrates alter o De las justas causas de la guerra contra los indios* y basado en *La Política* de Aristóteles, en *De Regimenta* de Ptolomeo di Luca (1227- 1327) y el pensamiento agustino, había extremado (contra las Leyes Nuevas 1542) su defensa del derecho de conquista basado proto-hegelianamente en la superioridad cultural y moral (natural) del conquistador, y en la correlativa inferioridad aborígen (de la que hablarían elocuentemente pecados como el incesto y el canibalismo). La inferioridad de los indios era como la de <<los niños a los adultos, las mujeres a los varones [...] y de los monos a los hombres>>. Los indios no se regían por la razón sino por el apetito, y la cabeza debía mandar sobre el estómago [...] La inferioridad moral, cultural e intelectual de los indígenas determinaba su natural condición servil [...] La misión de España era entonces, civilizadora; propiamente colonial, en sentido moderno: <<para que abandonen la barbarie y abracen una vida más humana>>” (Jauregui, 2006, p .117).

tercambio mercantil, “beneficio” que, dicho sea de paso, no extendió en primera instancia a los africanos (Zavala, 1972, p. 104). Para ello basta echar una mirada a una de las cartas que envía Las Casas al Consejo de Indias en 1531:

El remedio de los cristianos es este, mui cierto, que S.M. tenga por bien de prestar á cada una de estas islas quinientos ó seiscientos negros, ó lo que pareciere que al presente vastaren para que se distribuyan por los vecinos, é que hoy no tienen otra cosa sino Yndios...se los fíen por tres años, apotecados los negros a la misma deuda...Una señores, de las causas grandes que han ayudado á perderse esta tierra, é no se poblar más de lo que se ha poblado..es no conceder libremente á todos cuantos quisieren traer las licencias de los negros (Rivera, S.D. p.1).

Este aspecto de la apología lascasiana resulta interesante, toda vez que medio siglo antes de que Colón desembarcara en el “Nuevo Mundo”, la esclavitud de los negros en España formaba ya parte de la cotidianidad⁴, incluso en la figura diferenciada (por vía de adhesión) del negro *ladino* (o negro-conquistador)⁵.

En 1611 Covarrubias publica el *Tesoro de la lengua española*, que define la “raza” en contornos de sentido que van de la clasificación ligada a lo biológico al dispositivo ideológico de subalternización inscrita en el núcleo epistémico de la co-

⁴ Al respecto, habría de tenerse en consideración que: “En el año 1442 [...]eran introducidos a la península ibérica diez esclavos negros, capturados, en la costa de Guinea (Río del Oro) por el explorador portugués Antón Gonçalvez. Historiadores como Ingram y Scelle o antropólogos como Arthur Ramos coinciden en afirmar que <<fue este el inicio del comercio de esclavos en Portugal y España>>[...]Sobre el número de esclavos habidos en España desde el siglo XV al XVII es difícil pronunciarse ya que los registros y padrones de la época no incluían a los esclavos infieles, situación ésta que tampoco era irreversible. Ortiz de Zúñiga, en sus anales de Sevilla dice que los esclavos negros <<ya abundaban esta ciudad>>. Las contradicciones acerca del número de esclavos en la península se comprueban con los siguientes datos: Álvarez Nazario dice que de 1513 á 1516 entraron a Lisboa 2966 negros y 378 en Andalucía; mientras que Beneyto, en las propias fechas, quizás por dar números redondos, afirma que fueron 4000 y 4000 respectivamente. Otros datos indican que en Lisboa en 1552 había 10000 esclavos y que en Sevilla, en 1565, su número era de 6327, aunque la cifra máxima es de Beneyto que dice que en la última fecha eran 15000 en Sevilla, 50000 en toda Andalucía y otros 50000 en el resto de España [...] (Santa Cruz, 2009, p. 8).

⁵ El “ladino” es “una transformación que equivale a latino, voz ésta que se aplicó originalmente en España a cuantos aprendían a hablar en latín con elegancia y propiedad. De ahí su posterior extensión a los que mostraban habilidad en cualquier oficio o asunto, así como los moros y extranjeros que podían comunicarse con desenvoltura en castellano [...] Esclavos ladinos eran los importados de los mercados de Sevilla y Lisboa, los nacidos en Castillo o Portugal, o los residentes en esos reinos el tiempo necesario para aprender la lengua de sus amos [...] la relación de los negros auxiliares con los conquistadores hay que mirarla a través de los negros ladinos que en la España del siglo XV pasaban de 50000 en un cálculo bastante conservador si consideramos la afirmación que Boxer da para Portugal, estimando que <<alrededor de unos 150000 esclavos negros fueron probablemente capturados por los portugueses entre 1450 y 1500>>. De estos negros eran considerados ladinos los que, además de dominar la lengua española o portuguesa, abrazaban la religión católica y eran asimilados a la cultura peninsular. Adiestrados en la milicia, devienen aliados o auxiliares de los conquistadores al ser solicitados por estos [...] a partir de entonces resulta muy difícil seguir el rastro de los negros ladinos en América” (Santa Cruz, 2009, p. 13).

lonialidad⁶, pero lo más llamativo, es que este dispositivo ligado en forma inmediata a lo fenotípico no define por sí mismo el posicionamiento identitario sino en razón de una clasificación previamente sesgada en torno a un “modelo de lo humano” previamente determinado (Allione, 2014, p. 4). En efecto, “la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo” (Mignolo, 2005, p. 40) como mecanismo de naturalización de las relaciones de dominación al interior de la lógica de acumulación de capital, cuya tensión se efectualiza mediante la fractura del reconocimiento de lo humano:

[...]la humanidad es un efecto/condensación de relaciones, no alguien o algo, aunque ellas permitan ser alguien. No existe un sujeto que tenga relaciones, sino relaciones que constituyen o impiden la constitución de sujetos [...] esa es la tensión que expresa el juego de objetividad, subjetividad y sujetividad (afirmación/producción de sujeto) en la construcción sociohistórica (Gallardo, 2000, p. 46).

Dicha fractura se expresa en la racialización del cuerpo a través del lenguaje y todo el universo simbólico que es capaz de desplegar a través de la cultura. El propio Covarrubias, quien además de haber sido lexicógrafo habría fungido como consultor inquisitorial, procede a reforzar la construcción de la imaginería racial, mediante el relacionamiento sesgado de los elementos fenotípicos, como es el caso del color de la piel, ubicándolo dentro de una escala cromática arbitraria, elementos geográficos, estetizantes y moralizadores que pasan a clasificar al “Negro”, sin más y al “Moro”, igualmente determinado en forma abstracta, es decir, al margen de las relaciones histórico-sociales que les configuran desde la imaginería del “vencedor” como sujetos carenciales o pseudosujetos. Como ejemplo de ello basta echar una mirada a las “definiciones”:

MORO, Lat. Maurus, dicho así de la provincia de Mauritania. Proverbio, A moro muerto, gran lanzada [...] NEGRO Uno de los dos extremos de las colores, opuesto a blanco, Latine niger. Negro el Etiope de color negra. Es color infausta y triste, y como tal usamos desta palabra, diciendo: Negra ventura, negra vida, etc. (Covarrubias, 1611, p. 556- 562).

⁶ “RAZA: La casta de cavallos castizos, a los quales señalan con hierro para que sean conocidos. Raza en el paño, la hilaza que diferencia de los demás hilos de la trama... (sic) Raza, en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío” (Covarrubias, 1611, p.3).

No obstante, para comprender el funcionamiento de la categoría de “raza”, es preciso hacer de previo, una inmersión en las políticas castellanas que, hacia 1492, la instrumentalizaron para configurar una metafisización identitaria de la cristiandad y asegurar la hegemonía de los “viejos cristianos”, quienes veían con recelo las posibilidades de ascenso social y económico que se abrían para los conversos y que además el derecho canónico tutelaba. En efecto, la razón o título para emprender la persecución se iniciaba en este contexto contra los “cristianos impuros” o “nuevos” mediante la denuncia de practicar conductas rituales que habrían integrado sus antiguas religiones a las que habrían de renunciar *in totum* para integrarse legítimamente al orden social (aún con la mácula de su pasado imborrable por los estatutos de limpieza de sangre), abriendo la senda de violencia contra otros exogrupos teratologizados en función de la “limpieza de sangre”. En ese sentido no bastaba ni el bautismo, ni la creencia, ni la práctica y la función del Santo Oficio en términos de vigilancia y de castigo sirvió al enriquecimiento de la Iglesia y por supuesto de la Corona en España y Portugal:

Conforme la vigilancia inquisitorial de distinciones entre cristianos correctos y heréticos se puso en ejecución, los monarcas españoles, Isabel y Fernando, condujeron simultáneamente una campaña para derrotar el último baluarte ibérico del Islam, el reino de Granada [...]1492, fue también el año en el que obligaron a los judíos que aún quedaban en España a convertirse al cristianismo o a emigrar. Diez años después, se les impuso la misma opción a los musulmanes [...]entre 1391 y 1609, el estatus de “cristianos nuevos” —que no eran reconocibles a simple vista, pero que eran considerados por los “cristianos viejos” como de sangre manchada e imposible de limpiar —, se convirtió en tema político y cultural candente en España. Esta cristiandad militante contraria a los Otros demonizados, e internos a España, fue parte del bagaje mental que Colón y los ibéricos que lo siguieron trajeron consigo cuando invadían y subyugaban a los pueblos americanos a partir de 1492. El famoso relato de Colón sobre su primer viaje se inicia en el momento crucial de la caída del reino de Granada: “Este presente año de 1492 [...] por fuerza de armas vide poner las banderas reales de [Vuestras Altezas] en las torres de la Alfabra” [...] Cuando describe a los pueblos del Caribe que encuentra en el Atlántico oeste, Colón evoca conflictos dejados atrás que presagian otros por llegar: los locales viven en casas que “son todas a man[e]ra de alfaneques” [...]Se refiere a sus propios compañeros indistintamente como “españoles” y “cristianos”). Cortés, igualmente, describió las casas yucatecas como compuestas por cuartos “pequeños y bajos al estilo morisco” [...] Como muchos historiadores han notado, el horizonte mental de estos hombres era aquel de la reconquista española y la limpieza del reino de sus soberanos de las impurezas de las “sectas” de Moisés y Mahoma (Burns, 2007, pp. 38-39).

III

En 1749 Rousseau, por quien se dice, Kant profesaba gran admiración, al punto de tener en su lugar de trabajo un retrato, responde a la pregunta formulada por la Academia de Dijon acerca de si el progreso de las ciencias y las artes contribuía a corromper o a depurar las costumbres, con la idea de que los “buenos salvajes” (pobladores originarios de Canadá) de los que la sociabilidad moderna reniega, podrían ser la clave de una forma de convivencia más deseable para el género humano y una reorganización pedagógica. Pero Kant, en sus *Lecciones de ética* (1785) sostiene en su disertación acerca de “los deberes para con el cuerpo relativos a la inclinación sexual” con relación a “los salvajes que andan completamente desnudos”, la frialdad en las relaciones con sus semejantes debida a la falta de “recato” que les hace predominantemente proclives a realizar prácticas contrarias a la naturaleza (Kant, 1988, p.208).

La categoría de raza supone, dentro del proceso de acumulación originaria, una repartición “real”, es decir, “cósica” de los seres humanos, y construye una sensibilidad en la que se articulan una serie de elementos que podemos visualizar mediante la noción de *geobioethotipia*, que condensa ideológicamente la forma que asume la regimentación de la experiencia y de la existencia al interior de la modernidad/colonialidad: (1) una distribución de lugares a nivel sociohistórico y geográfico; (2) el vínculo del “color” con un cierto “ethos”, carácter o modo de ser/estar/hacer en el mundo; (3) la construcción imaginaria de biotipos con distintos niveles de desarrollo y/o capacidad intelectual, moral⁷. La *geobioethotipia colonial*, remite a su vez a un discurso en el que se reposicionan los mecanismos ideológicos configuradores de las relaciones de alteridad del racismo iberoamericana-

⁷ A comienzos del siglo XVII “[...] el blanco significaba <<castidad, limpieza, alegría>>; el negro, por lo contrario “uno de los dos extremos de las colores, opuesto a blanco; Latine Níger. Negro el Etíope de color negra. Es color infausta y triste, y como tal usamos desta palabra, diciendo: Negra ventura, negra vida [...]” (Hering, 2011, p. 140; Covarrubias, 1611, pp. 456-457).

no del siglo XVI al XVII, en “su contexto local e imperial”⁸ y sus referentes más significativos a nivel filosófico durante el siglo de las luces.

Si bien es cierto, Kant considera que la Ilustración es un proceso que incluye al género humano como un todo (Kant, 2000, p.63-64), el papel de los “tutores” no parece ser objeto de discusión, si nos atenemos a las *geobioethotipias coloniales*, en minoría de edad⁹. A partir de 1780, se intensifica el uso kantiano de la categoría de *raza* (Bernasconi, 2011, p. 291; Santos, 2010; Mignolo, 2011; Mendieta, 2011; Lepe-Carrion, 2014) al postular la “raza blanca castaña”, como tronco originario, del cual emergería el resto en forma secuencial, configurando lo que podemos denominar, dentro del contexto ilustrado el imaginario antropológico mítico metropolitano moderno/colonial¹⁰ que atraviesa la configuración burguesa de la sociabilidad al interior de la lógica del canje o el principio de intercambio [*Tausch-prinzip*]:

En estos contornos, sostiene Adorno:

[...]la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del canje y virtualmente, en cuanto impotentemente dependientes del todo, elimina. El dominio universal del valor de canje sobre los hombres, que niega a priori a los sujetos que sean sujetos, rebaja la misma objetividad a mero objeto, relega a la no-verdad ese principio de universalidad que afirma fun-

⁸ “[...] enfatizando no sólo la ascendencia española, amerindia o africana, sino también la (im)pureza de sangre y la política de evangelización cristiana de judíos y musulmanes. Tenemos mucho por aprender acerca de las formas de discriminación durante las primeras épocas del Perú y la Nueva España coloniales – particularmente en lo que respecta a la deshumanización de aquellos de ascendencia africana o afroperuana a quienes alude Garcilaso—. El temor a la negrura parece haber cobrado mayor importancia en el siglo XVIII, cuando los miedos paradigmáticos anteriores a aquéllos de sangre judía/conversa perdieron notoriedad” (Burns, 2007, p. 48).

⁹ Al respecto, sostiene Kant: “Los negros de África no tienen sentimiento alguno acerca de la naturaleza que sobrepase a lo pueril. El Sr. Hume invita a todo el mundo a que presenten un solo ejemplo en el que un negro haya demostrado talento, y afirma: entre los cientos miles de negros que han sido trasladados de sus países a otra parte, aunque muchísimos de ellos también hayan sido puestos en libertad, no se ha encontrado ni una vez uno solo que haya presentado algo grande ya sea en arte o en ciencia o en cualquier otra cualidad gloriosa, si bien entre los blancos se encumbran algunos continuamente desde el vulgo más bajo y conquistan un prestigio en el mundo con dotes excelentes. Tan esencial es la diferencia entre estos dos géneros humanos y parece, en efecto, tan grande con respecto a las aptitudes temperamentales como la del color” (Kant, 2012, p.108).

¹⁰ La distribución kantiana de identidades agregará al *minus* metafísico de orden ético y epistémicos, otro defecto, ahora bien, estético, que se extiende a los “cafés”: “no solo son horribles, sino que también tan deformes y malvados como el resto de los negros. (Santos, 2010, p. 413). En *Geografía Física*, de 1802, Kant, pone en funcionamiento el esquema anterior, subalternizante y asimétrico, bajo estos términos abiertamente coloniales, en torno al tema del “talento”: “La humanidad encuentra su mayor perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen un talento menor. Los negros están muy por debajo, y en el lugar inferior está una parte de los pueblos americanos” (Santos, 2010, pp. 408-410).

dar el predominio del sujeto. El plus del sujeto trascendental es el menos del sujeto empírico, él mismo sumamente reducido (Adorno, 2001, p. 170).

Para Adorno todas las conexiones de la moral kantiana tienen rasgos represivos (Adorno, 1986, p. 255), y particularmente, dentro de este estudio lo es la *hybris* kantiana con relación al uso de la categoría de raza y el sexo, permite problematizar el imperativo categórico desde la agencia del sujeto al existir condicionamientos no asumidos en la racionalidad putativamente universal, con lo que podría, decirse, si se quiere que la crítica del imperativo categórico, desde la categoría raza, transita del *minus* “moral” metafísico, o del horror a la mezcla¹¹, de lo antropológico a la economía política y condensa en forma mistificada la inversión de la *ratio* en un momento histórico fundante para la dominación de la Europa Atlántica sobre territorios conquistados y la corporalidad racializada de sus pobladores originarios y otros grupos humanos sometidos a esclavitud que en la cumbre del idealismo alcanza el rango de espíritu universal/sacrificial¹² o una *teodicea de la aniquilación* (Adorno, 1971a, p. 169).

Mientras la operación sacrificial hegeliana condensa el proceso *especular*¹³ de absorción en progreso del espíritu, de forma que lo particular racializado no tiene otro destino que ser incorporado a la falsa universalidad eurocéntrica “occidental” civilizadora/modernizadora, la cotidianidad de la dominación es experimentada

¹¹ También, Kant advierte en la Geografía Física acerca de los peligros ligados a la “mezcla de razas” en las “grandes conquistas” incluso como acto de “filantropía”. Sobre este punto es interesante, el estudio realizado a partir de un caso concreto, a saber: el castigo recibido (patrimonial de 10.000 maravedís y adicionalmente el destierro) por Cristóbal Rodríguez La Lengua, dada su participación mediadora en un matrimonio efectuado entre español (Juan Garcés) y una mujer indígena [...]. Si bien posteriormente obtendría el perdón, una vez en España, el caso resulta de interés por la instrucción de 1503, dada a Frey Nicolás Ovando, para la promoción y licencia de los matrimonios mixtos en La Española (Ares, 2006, p. 248).

¹² Este mecanismo ideológico fundacional que opera sobre los seres humanos pasa a ser extendido incluso a las especies zoológicas: “El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo” (Hegel, 1986, pp. 170-171).

¹³ En la medida en que se imagina una universalidad autoproducida (cortando la génesis sociohistórica y económico-política de su propia producción) y en cuya expansión necesaria termina subsumiendo lo particular.

como forma de conciencia inercial¹⁴. Heidegger da un paso más allá e instruye a su alumnado entusiasta en sus seminarios de Lógica, acerca de la incapacidad de los negros para construir historia, ello incluso por debajo de precipitados técnicos que (pese a las reiteradas lamentaciones de Heidegger acerca de la *técnica*) son exorcizados gracias al sutil contacto con la sacralización de la figura del *Führer*¹⁵. Este pathos racial-identificador sostiene Adorno, ya formaba parte de la filosofía de Husserl, (1971b) en los términos de una “xenofobia trascendental”:

Si de hecho la cultura objetiva no se halla en general igualmente abierta a la conciencia individual como, al decir de Husserl, el cuerpo y el ser psicofísico, de ello no son responsables eventuales condiciones trascendentales sino las condiciones históricas de la sociedad de clases. La interpretación trascendental de Husserl trasplanta empero el tiempo al espacio, exactamente igual a como procediera más tarde el pensamiento totalitario sin circunstancias trascendentales. Las diferencias en el modo cómo participan los hombres en una vida digna del hombre se fundamentan diciendo que los hombres vivían en <<culturas>> muy distantes entre sí en el espacio, que son <<sus>> culturas primariamente, y a partir de las cuales sólo paso a paso podían conquistar el acceso a la <<cultura de la humanidad>>. Pero la egología y la *époxi* fenomenológica se revierten en una especie de xenofobia trascendental: C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture étrangère>> (<<Pero soy yo y mi cultura quienes formamos aquí la esfera primordial por relación a toda cultura extranjera>>) (Adorno, 1971b, 272).

¹⁴ Citando a Hegel en la *Ciencia de la Lógica*: Sostiene Adorno: “La historia moderna del espíritu, y no sólo ella, ha sido el trabajo de Sísifo de una apologética empeñada en desterrar lo negativo de lo universal. Todavía en Kant el espíritu lo recordaba frente a la necesidad, cuando trataba de limitar a ésta a la naturaleza. Hegel escamotea la crítica de lo necesario: <<La conciencia del Espíritu tiene que configurarse en el mundo el material de esta realización. Su suelo no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. En ella se encierran y a ella se acoplan todos los fines e intereses de aquél; en ella consisten los derechos, costumbres, religiones de los pueblos; ella es lo sustancial en el Espíritu de un pueblo, incluso si los individuos no lo saben, sino que está presente como un presupuesto sobreentendido. Se trata de una especie de necesidad: el individuo es educado en esa atmósfera y no conoce otra cosa. Y, sin embargo, no es simplemente ni educación ni su consecuencia, sino que se desarrolla a partir del mismo individuo sin serle inculcado: el individuo se encuentra dentro de esa sustancia>>. La formulación hegeliana. “se trata de una especie de necesidad”, se corresponde perfectamente con la hegemonía de lo universal; el “una especie de”, que insinúa un carácter meramente metafórico de esa necesidad, roza fugazmente lo que hay de apariencia en lo más real que existe. La duda de que lo necesario sea bueno es deshecha, aseverándose contra viento y marea que precisamente la necesidad es libertad” (Adorno, 1986, p. 325).

¹⁵ En detalle, afirma Heidegger: Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia, se plantea ciertamente la objeción de que nuestra afirmación “la historia es lo que caracteriza al hombre” es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia [...] “También la naturaleza tiene su historia. Pero ¿quiere decir esto que asimismo los negros tienen historia? ¿O es más bien que la naturaleza no tiene historia? Ella, la historia, puede diluirse en el pasado, pero, a su vez, no todo lo que desaparece en el pasado es algo que pasa a ser parte de la historia. Cuando se mueven las hélices de un avión, en rigor, no “acontece” nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al Führer hasta donde está Mussolini, entonces acaece historia. El Avión deviene historia y es, tal vez, cuidado en un museo. El carácter histórico del avión no depende del girar de sus hélices, sino de lo que emerge de esa reunión en el futuro (Heidegger, 1991, p. XXVIII).

IV

Lejos de la epojé fenomenológica, y si bien es cierto, las formaciones económico-sociales en América Latina mantienen sus propias determinaciones, no se debe perder de vista la especificidad del racismo latinoamericano, y su vinculación con el patrón de poder colonial si se quieren comprender las formas específicas de continuación de la violencia estructural moderna/colonial/capitalista y sus derivas contemporáneas en torno a la potencia analítica de la categoría de *raza*.

El racismo específicamente latinoamericano produce en la experiencia cotidiana una “mezcla” de elementos “raciales” (emitidos contra pueblos afrodescendientes) y “étnicos” (contra pobladores originarios), que en el plano económico y sociocultural, y encuentra su base en “formas de discriminación tales como subordinación, marginación o exclusión, que derivan en una distribución desigual tanto de los recursos del poder material como del poder simbólico” (Van Dijik, 2003, p.54). De ahí que este tipo específico de racismo aparezca yuxtapuesto e incluso se explique en forma apariencial, a partir de “la idea de clase social”, y que, en forma inversa, ello implique a su vez que la *clase*, el estatus u otras formas del poder material o simbólico, se considera, pueden compensar, hasta cierto punto, la desigualdad de «raza», configurándose así, un “sistema de clasismo-racismo”, que pasa a combinarse “estructuralmente con el sexismo y la dominación masculina”. Ello explica que, aunque ideológicamente este tipo de racismo específicamente latinoamericano, promueva “oficialmente” el mestizaje¹⁶, “tiende a asociar el hecho de ser blanco o de apariencia norte-europea con cualidades y valores positivos” de forma que “un aspecto físico o cultural menos norte-europeo” resulta más bien asociado con “valores menos positivos o negativos”:

[...] van desde las apreciaciones estéticas más difundidas en la publicidad, en los medios de comunicación, en las relaciones interpersonales, familiares, amorosas, de amistad o de compadrazgo, hasta las formas de inserción en el mercado laboral: la “buena presentación” exigida para ocupar puestos visibles, como los de recepcionista o secretaria, las consideraciones ocultas para la promoción a ciertos

¹⁶ De acuerdo con París Pombo (2002, p. 19): “Probablemente una de las causas fundamentales del escaso interés por el racismo fue el éxito de ciertas ideologías nacionalistas que implicaban la defensa oficial de la mezcla racial y cultural para marcar la diferencia frente a la metrópoli y, sobre todo, la existencia de raíces identitarias en un pasado precolonial. El mestizo, en algunos países, y el mulato, en otros, eran considerados encarnaciones por excelencia de la identidad nacional. El auge de estos nacionalismos se da durante la primera mitad del siglo XX. Es, de hecho, a partir de esta época cuando el racismo se vuelve una ideología difusa y casi siempre negada por parte de los intelectuales, o, en todo caso, un fenómeno considerado raro y sin importancia”.

cargos... A los distintos rasgos fenotípicos o adscripciones identitarias se les atribuye, en los más diversos espacios institucionales, potencialidades diferenciadas para los logros sociales. Y, efectivamente, los altos niveles de discriminación pueden observarse en todas las instituciones. El indígena o el negro tienen expectativas muy escasas para el ascenso laboral, el acceso a puestos políticos importantes en el ámbito nacional, el desempeño educativo o el éxito cultural. Existe una gran coincidencia entre los procesos de explotación, de dominación y de opresión étnico-racial (París Pombo, 2002, p. 290).

V

Si bien es cierto la categoría de raza, como hemos dicho, remite al núcleo epistémico de la lógica de acumulación de capital al interior de la colonialidad, y que en el lenguaje filosófico moderno se expresa, como hemos visto, a través de la generación lo que hemos denominado en este estudio *geobioethotipias*. No obstante, existe otra forma en la cual el reposicionamiento de la categoría de raza, resulta fundamental en la actualidad. Realmente, cuando hablamos de raza, hablamos de una categoría de análisis, es decir, para ser precisos, no se ve con los ojos. Ya sabemos que los elementos fenotípicos forman solo un elemento abstracto y resultan ser irreductibles a su funcionamiento concreto.

La raza puede no verse, pero se expresa, paradójicamente por sus efectos, aún cuando sea “desplazada” o “blanqueada”, “neutralizada” en forma putativa por planteamientos filosóficos pretendidamente universalistas, como el caso de la aséptica acción comunicativa de Habermas (Dussel, 2014, p. 259), pensada para sujetos racionales falsamente universales europeos capaces de articular sentidos y consensos a través de la lógica del lenguaje hegemónico que dominan. Allende la aspiración/idealización colonial de lo europeo, la “mejora de la raza”¹⁷ constituyó la base de un discurso falaz inserto en la programática emulativa de los Estados incipientes en las periferias: el de una oximorónica *democracia racial* - mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña-(Curiel, 2007, p. 98) que en el plano simbólico tiene la apariencia de una organización híbrida, a modo de “mosaico” de grupos raciales (como si ello negase ópticamente el racismo) en lo político y

¹⁷ En este sentido, advierte Curiel: “Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres, para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes” (Curiel, 2007, p. 98)

lo social, pero que en lo efectivo, al ser desarrollado por las élites locales políticas y económicas criollas reproduce el racismo y la sensibilidad eurocéntrica en forma estructural, con exclusión de poblaciones indígenas, afrodescendientes, y otras poblaciones subalternizadas/racializadas mediante la idea de que la alteridad ha cesado de estar basada en la violencia y ha evolucionado a una civilizada “democracia racial”¹⁸. Dentro de esta misma lógica se inserta el multiculturalismo, como reverso dialéctico del racismo¹⁹. En razón de lo anterior, la *diferencia colonial*, (Curiel, 2007, p. 100), ha de mantenerse en guardia respecto, no sólo de las democracias “raciales”, sino de identificaciones compartimentales con arreglo a las cuales queda reducida a un caso más de “multiculturalismo” -un “racismo sin razas”- lo mismo que de un “postmodernismo culturalista” (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 54) impostado por las élites²⁰ y administrado en forma fragmentaria por el Estado.

¹⁸ Con relación a la idea de una democracia racial, dentro del contexto brasileño, y con relación a los lugares re-asignados por el “mestizaje” en el caso de la población afrodescendiente, sostiene Paris Pombo: “A partir de los años treinta, un grupo de intelectuales brasileños construyen la idea de una nación mestiza con base en la “democracia racial”. El negro es admitido en la épica nacional como parte de la civilización. Gilberto Freyre, uno de los constructores más destacados de este nuevo relato nacionalista, considera que las relaciones entre negros y blancos siempre han sido cercanas, cargadas de afecto, debido a la estructura social paternalista del Brasil, que, a diferencia de los Estados Unidos, permitió la democratización de las relaciones raciales. Los exponentes de la democracia racial, con clara influencia en la cultura popular brasileña y en el sentido común de la población, afirmaban también que en ese país la cultura y la apariencia eran mucho más importantes que las razas y que la discriminación era clasista y no racial, pues los mulatos y negros ricos y educados eran absorbidos sin problemas por la élite y cooptados políticamente por el establishment blanco” (Paris Pombo, 2002, p. 301).

¹⁹ Al respecto, advierte Žižek: “La forma ideológica ideal de este capitalismo global es el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata a todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: «autóctonos» cuyas costumbres hay que reconocer y «respetar»[...]el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, auto-referencial de racismo, un «racismo que mantiene las distancias»: respeta la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad «auténtica» y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contrapone al Otro los valores *particulares* de su cultura), pero, no obstante, mantiene su posición encuanto privilegiado *punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad” (Žižek, 2008, p. 56-57).

²⁰ Sobre este efecto en las élites, sostiene Rivera Cusicanqui una crítica potente respecto de la articulación de la democracia neo-racista y la forma en la que se expresa en las élites (estatales e intelectuales) coloniales: “Hoy en día la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión [...]Las élites bolivianas son una caricatura de occidente, y al hablar de ellas no me refiero sólo a la clase política o a la burocracia estatal; también a la intelectualidad que adopta poses postmodernas y hasta post-coloniales: a la academia gringa y a sus seguidores, que construye estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades

Lejos de desaparecer, la categoría de raza, resulta fundamental para comprender el concreto de las lógicas de dominación que se articulan en la *colonialidad* y que en forma apariencial se apuntalan mediante la “desaparición” de la “raza”:

Hoy la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo “materia prima” para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado sino que sigue siendo patriarcal, además de racista [...] Hoy la diferencia cultural ha producido un neoracismo, un racismo sin razas [...] que mantiene a la otra y al otro fuera de todo paradigma válido. Si lo subalterno se traduce en un discurso de multiculturalidad, entonces sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función del modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello se basa en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 100).

La potencia de la categoría de raza, se verifica asimismo en el caso específico del *feminismo indígena*, que formula adicionalmente una autocrítica respecto de la propia práctica de la convivencia indígena y una advertencia acerca de los problemas que plantea el feminismo racista “etnocéntrico”²¹ como otra deriva filosófica del racismo “sin raza”. Al ser incorporada la categoría de raza dentro del análisis de la lucha social en América Latina, este feminismo indígena busca revisibilizar la historia de la colonización, y la genealogía de la dominación económica “así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de la autodeterminación como mujeres y como pueblos” (Curiel, 2007, p. 99-100) en términos de una historia hecha por hombres y mujeres indígenas²². Ello implica el producir la propia historia, sin

de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes” (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 57).

²¹ Este aporte del feminismo indígena sostiene Curiel: “[...] ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política descentrando y cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo” (Curiel, 2007, p. 99).

²² Sobre estos alcances, dentro de los estudios existentes acerca del racismo latinoamericano: “También se cuenta, en los últimos años, particularmente en el Perú, con trabajos de análisis sobre los estereotipos y los prejuicios raciales. Los autores indican que la mayor parte de los estereotipos del indio lo presentan como pasivo e ignorante. En la imagen del indio, el racismo se combina con el sexismo a través de una desexualización del varón indígena. La repulsión y el odio raciales se manifiestan en las relaciones de abuso sexual sistemático de la mujer india por el varón blanco que trata de manifestar su sentimiento de superioridad sustentado a la vez en su género y en su raza” (Paris

pre ni post, efectualizar una sensibilidad/resistencia contra el proceso de cooptación/trivialización de la memoria de los pueblos “originarios” mediante un multiculturalismo de *souvenir* y epistémico-políticamente nulo, pero que resulta óptimo para producir buenos negocios e identidades esencializadas/estereotipadas castran la *pulsión decolonizadora* y que se expresan en un “status residual” y petrificado a través de una visión metafísica del origen y/o la identidad representado en forma teatral (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 59-60) y carencialmente en una suerte de *revival* del buen salvaje rousseauniano cuya misión residual consistiría en cuidar la naturaleza para dinamizar y apuntalar el despliegue de capital de la industria “ecoturística”.

CONSIDERACIONES FINALES

El dominador colonial se considera exterior al subalternizado en un sistema que carece de exterior, juzga y condena, castiga y busca el retorno coactivo de todo proceso de desidentificación a la repetición del orden político/epistémico “verdadero”, el que constituye la (ir)racionalidad moderno/colonial. De esta manera la respuesta de la dominación a las luchas o procesos de desidentificación se traduce a través de un desprecio/rebajamiento/subalternización de los “otros” (abyectados), cuya reproducción es sostenida a través de una represión multiforme (cotidiana, familiar, política, policial, religiosa, militar, teológica), en las formaciones económico-sociales fundadas en América hace 500 años. Por ello, delinear las funciones ideológicas que sostiene la categoría de *raza* en la actualidad, requiere proyectar un diagnóstico histórico filosófico e interdisciplinario de la organización de la existencia y de la experiencia dentro del capitalismo de administración neoliberal sobre el trabajo, la pseudo-integración cultural, el rol de los medios masivos de comunicación comercial, cuyo poder sobre la imagen, el discurso político más reaccionario es potenciado mediante la eficacia psicotécnica de la Inteligencia Artificial (IA) en connubio con el crimen organizado y el autoritarismo, el “mercado de las emociones” y el recurso a la alienación que provee la alianza entre neoliberalismo y neopentecostalismo (Ramos; Cabrera, 2021, P. 112; Casaus, 2019, P. 453; Paris Pombo, 2002, P.308), que ubica al adversario dentro de lugares sociales racializados

Pombo, 2002, p. 307).

como enemigos económicos-políticos, y/o, vinculados a prácticas satánicas (leandro; sanfilippo, 2018, p. 92), las migraciones, la relación asimétrica metrópoli-periferia dentro del contexto de la economía política local e internacional, relaciones entre sexos, el desagarramiento entre ser humano y naturaleza. Solo gracias a una cultura de conflicto, en donde la categoría de raza se despliega analíticamente al interior de la matriz de sociabilidad, y no en un entorno de falsa integración, es posible la apertura exploratoria de espacios epistémicos, reflexión (in) disciplinar en donde la investigación filosófica y social se coloque en condiciones de trazar nuevos horizontes para acceder a la totalidad concreta.

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Traducción: José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1986.

ADORNO, Theodor W. *La ideología como lenguaje*. Traducción Justo Pérez Corral, Madrid: Taurus, 1971a.

ADORNO, Theodor W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Traducción León Mames, Caracas: Monte Ávila Editores, 1971b.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Traducción Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Taurus, 2001.

ALLIONE, Osvaldo. “Los estatutos de limpieza de sangre y el patrón colonial de poder”. Actas de Congreso, II Congreso de Estudios Poscoloniales | III Jornadas de Feminismo Poscolonial, 2014.

ARES, Berta. “Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516)”. In: VARELA, Consuelo (coord.) *Cristobal Colón 1506-2006 historia y leyenda*. Universidad Internacional de Andalucía-Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC-Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 2006, p. 237-256. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2985758> Acceso: 15 feb. 2022. Visitado: 5 Marzo, 2022.

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García. Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *La reproducción de los animales*. Trad. Esther Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.

BERNASCONI, Robert. “Kant’s third thoughts on race”. In: ELDEN, Stuart; MENDIETA, Eduardo (ed.) *Reading Kant’s Geography*. Sunny Press: New York, 2011, p. 291-318.

BURNS, Katherine. “Desestabilizando la raza”. In: DE LA CADENA, Marisol (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en*

América Latina. Popayán: Envió, 2007, p. 35-54. Disponible en: <https://centrode-recursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Formaciones%20de%20Indianidad.pdf> . Visitado el: 5 de Febrero del 2023.

CASAUS, Marta E. “La metamorfosis del racismo en la élite de poder de Guatemala”. In: MONZÓN, Ana Silvia, et al. *Antología Del Pensamiento Crítico Guatemalteco Contemporáneo*. CLACSO, 2019, p. 433-490. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw2km>. Visitado el: 5 de Febredo del 2023.

COVARRUBIAS, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, impresor del Rey Felipe III, 1611.

CURIEL, Ochy. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. In: *Nómadas*, n. 26, 2007, p. 92-101. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3997720>. Visitado el: 25 Agosto 2022.

DE AQUINO, Tomás. *Suma de Teología*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1990.

DUSSEL, Enrique. *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores, 2014.

DUSSEL, Enrique. “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514- 1617)” *Revista Caribbean Studies*, Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, vol. 33, núm. 2, *New Caribbean Philosophy* Jul-Dec, 2005, pp. 35-80.

GALLARDO, Helio. *Política y transformación social. Discusión sobre Derechos Humanos*. Quito: Editorial Tierra nueva, 2000.

HEGEL, Georg.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid: Alianza, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991.

HERING, Max. “Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales”. In: Bonilla, H. (Ed.): *La cuestión colonial*. Bogotá Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 451-470.

JÁUREGUI, Carlos. “Apetitos coloniales, salvajes críticos y razón de imperio en Las Cortes de la Muerte (1557)”. En *Bulletin of the Comediantes*, vol.58, No.1., 2006, pp. 103-140.

KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Traducción: Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

KANT, Immanuel. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Traducción: Luis Jiménez M., Madrid: Alianza Editorial, 2012.

KANT, Immanuel “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura; ¿Qué es la Ilustración?* Traducción Pedro Ribas y J.B. Linares, Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2000, p. 63-70.

LEANDRO, Marco; SANFILIPPO, Lúcio . Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente”. In: *Revista Periferia*, v.10, n.1, p. 89 - 99, Jan./Jun. 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31449>. Visitado el: 21 de Febrero del 2023.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. “Racismo filosófico: El concepto de “raza” en Immanuel Kant”. *Unisinos*. 15(1), 2014, p. 67-83 Disponible en doi: 10.4013/fsu.2014.151.05 . Visitado: 2 Sept. 2022.

MENDEIETA, Eduardo. “Geography is to History as a Woman is to Man: Kant on sex, race and Geography”. In: ELDEN, Stuart y MENDEIETA, Eduardo (Ed.) *Reading Kant’s Geography*. Sunny Press: New York, 2011, p. 345-368.

MIGNOLO, Walter. “El lado más oscuro del Renacimiento”. Traducción: Martha Cecilia García. *Universitas Humanística*, no.67, 2009. p: 165-203,

MIGNOLO, Walter. “The darker side of the Enlightenment: A De-colonial reading of Kant’s Geography”. In: ELDEN, Stuart y MENDEIETA, Eduardo (Ed.) *Reading Kant’s Geography*. Sunny Press: New York, 2011, p. 319-343.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Nascimento, Beatriz. “Quero escrever um conto”. In: RATTIS, Alex; GOMES Bethania (Org.). *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Salvador: Editora Ogum’s Toques Negros.

PARÍS POMBO, María Dolores. “Estudios sobre el racismo en América Latina”. In: *Política y Cultura*. n. 17, 2002, p. 289-310. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701714>. Visitado el: 23 de Enero del 2023.

RAMOS, Yirlean; CABRERA Ada. “Neopentecostales y nuevas derechas: un vínculo para la conservación del neoliberalismo en América Latina”. In: *Bajo el Volcán*, año

2, no. 3, 2021, p. 109-134. Disponible en: <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1901>. Visitado el: 17 de Noviembre de 2022.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Traducción: Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2019.

RIVERA, L. (S.D.) *Bartolomé de las Casas y la esclavitud africana*. Disponible en: <http://www.ceibal.edu.uy/.../esclavitud.elp/losnegroesclavosenlaconquista.pdf>
Visitado: 14 de Abril del 2022.

SANTA CRUZ, Nicomedes. “El negro en Iberoamérica”. En *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 451-452, 1988, pp. 7-48.

SANTOS, José. “Immanuel Kant: Del racialismo al racismo”. *Thémata, Revista de Filosofía*: Universidad de Santiago de Chile. No. 43, 2010, p. 403-416.

VAN DIJK, Teun (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2003.

ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. México. Fondo de Cultura Económica, 1972.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Traducción: Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2008.