



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
Facultad de Ciencias Humanas  
Programa de Filosofía

REFLEXIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO  
MODERNIDAD/COLONIALIDAD EN LATINOAMÉRICA



CARTAGENA DE INDIAS

REFLEXIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO  
MODERNIDAD/COLONIALIDAD EN LATINOAMÉRICA



ALFONSO MIELES SOTO

TRABAJO DE TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA D.T Y C

REFLEXIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO  
MODERNIDAD/COLONIALIDAD EN LATINOAMÉRICA



ALFONSO MIELES SOTO

TRABAJO DE TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

ASESOR: EDGAR GUTIÉRREZ

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

CARTAGENA D.T Y C

2013

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto de la voluntad de Dios, el apoyo económico y moral de mis padres, la paciencia y dedicación de mis profesores. Gracias Dios por la oportunidad que me das de culminar una etapa en mi vida y esperar otras mucho más grandes.

## RESUMEN

En el presente trabajo se ha elaborado una primera visión general de los contornos y especificidades del pensamiento decolonial representada en el grupo modernidad/colonialidad. Los planteamientos y propuestas teóricas del grupo modernidad/colonialidad han estado enfocadas en comprender la experiencia de la Modernidad, e invocan también una epistemología, un sujeto y un proyecto político que cuestiona los modelos eurocéntricos impuestos por los colonizadores. El pensamiento decolonial se caracteriza por la reelaboración del fenómeno histórico de la Modernidad cuestionando la narrativa eurocéntrica de ésta y comprendiéndola desde perspectivas históricas, sociológicas, culturales y filosóficas. También se analiza el carácter eurocéntrico de los discursos que en pro o en contra juzgaban el proceso colonial en América y la nueva forma de dependencia llamada colonialidad que se constituyó en una de las herencias coloniales en América latina y que según el proyecto modernidad /colonialidad ha elaborado tres categorías centrales de la colonialidad que nos permiten conocer aún más el alcance y forma de operar de ésta, las cuales son: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
1. DISCURSO COLONIALISTA .....	11
1.1 América entre el discurso y la realidad .....	11
1.2 Filosofía de la conquista: adeptos y detractores .....	16
1.2.1 El indio en el discurso colonialista .....	20
1.3 Una nueva forma de dependencia: la colonialidad .....	23
2. PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD .....	28
2.1 Categorías de la colonialidad .....	28
2.2 El fundamento teórico del grupo modernidad/colonialidad .....	30
2.2.1 La teoría de la dependencia .....	31
2.2.2. Filosofía de la liberación .....	32
2.2.3. La teoría del sistema mundo.....	36
2.3 Especificidades del proyecto modernidad/colonialidad.....	37
2.3.1 La emergencia de la Modernidad .....	37
2.3.2 La colonialidad del poder .....	42
2.3.3 Raza: invención o realidad .....	44
3. CRÍTICAS AL PROYECTO DECOLONIAL.....	50
3.1 Una mirada crítica.....	50
3.1.1 El Carácter esencialista del grupo modernidad/colonialidad .....	51
3.1.2 Nativismo .....	54
3.1.3 ¿Políticas de identidad o identidad en la política? .....	56
3.1.4 Modernidad Hiperreal .....	58
3.1.5 ¿Cultura autónoma o resistencia cultural?.....	62
CONCLUSIONES.....	64
BIBLIOGRAFÍA.....	68

## INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es abordar desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana los problemas que tiene que ver con el proceso colonizador de nuestros antepasados americanos. Proceso que ha traído como consecuencia la pérdida de autonomía y soberanía de los pueblos americanos y su dependencia hacia las estructuras y modelos europeos. Para este propósito tendremos en cuenta el discurso filosófico utilizado por los colonizadores para justificar la conquista y destrucción de los pueblos americanos. Analizaremos los referentes teóricos de teólogos y juristas que en pro o en contra juzgaron la forma como se llevó a cabo el proceso colonizador en América latina.

Este trabajo no pretende un análisis detallado de este proceso histórico, pero sí tendrá en cuenta lo que según Demenchonk se ha denominado por algunos pensadores entre ellos Dussel época de la filosofía colonial<sup>1</sup> (1492-1807). En esta época podemos ver dos corrientes; por una parte, el pensamiento que justifica la opresión de los americanos, por otra las ideas de protestas, críticas de la opresión y a favor de los dominados. Por otra parte, teniendo en cuenta que las relaciones

---

<sup>1</sup> Demenchonok, Eduardo. *Filosofía latinoamericana*. Editorial El Buho LTDA. Santa fe De Bogotá. 1992. Pág. 48.

coloniales de dominación establecidas entre Europa y América no se reducen a la dominación económica política y militar de América por parte de Europa sino que tienen que ver también con los fundamentos epistémicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de producción de conocimientos, enfocaremos nuestro trabajo en un nuevo patrón de poder que surge con el proceso colonizador y que legitimó el dominio colonial. Patrón que tiene implicaciones cognitivas y no se limita a la dominación meramente coercitiva, política y militar del mundo por parte de los colonizadores sino que también conlleva los fundamentos epistémicos que legitimaron el eurocentrismo como el modelo principal de producción de conocimiento.

Con este patrón de poder nos referimos a una moderna forma de dependencia denominada colonialidad en las que el grupo modernidad/colonialidad ha elaborado tres categorías centrales que dan cuenta de las herencias coloniales en América, las cuales son: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser; las cuales analizaremos en los siguientes capítulos. El término colonialidad ha sido abordado por diferentes exponentes de la filosofía latinoamericana pertenecientes al grupo modernidad/colonialidad y se ha convertido en la tesis central del grupo, por lo cual tendremos en cuenta las investigaciones que ha venido realizando el grupo las cuales giran en torno a pensar de una manera crítica las diferentes dimensiones e implicaciones de la colonialidad.



El proyecto modernidad/colonialidad se compone a finales de los años noventa con la participación de varios intelectuales nacidos en países de América del sur y el Caribe tales como: Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina), Edgardo Lander, (Venezuela), Arturo Escobar (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela) y Walter D. Mignolo (Argentina). Los participantes de dicho grupo provienen casi en su totalidad de antiguos ámbitos de producción de conocimiento crítico en América latina, como la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y los estudios subalternos.

Se expondrá el fundamento teórico del grupo modernidad/colonialidad, es decir, identificar y analizar cuáles han sido sus principales fuentes teóricas. Entre las cuales abordaremos la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y la teoría del sistema mundo. También abordaremos algunas especificidades del proyecto modernidad/colonialidad como lo es la emergencia de la Modernidad que para el proyecto ubica sus orígenes en la conquista de América entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI y no en la ilustración o en la revolución francesa. Entre estas especificidades también se encuentra un análisis crítico a la idea de raza y la elaboración del concepto de colonialidad del poder por Aníbal Quijano.

Por último presentaremos algunas tergiversaciones o interpretaciones y críticas que se le han dado a algunos aspectos del proyecto modernidad/colonialidad por parte de aquellos que han tenido la oportunidad de leer o escuchar los planteamientos del grupo. Entre las tergiversaciones que abordaremos está la concepción que afirma que el proyecto modernidad/colonialidad es esencialista, debido a que rechaza a la Modernidad y a todo lo europeo desde un fundamento tercer mundista, o más restringido aún, desde un nativismo indígena o afrodescendiente. Además, de defender las políticas de identidad y más en relación a las políticas de identidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Entre las críticas al proyecto trataremos algunas limitaciones conceptuales en los trabajos de los integrantes del proyecto que tienen que ver con Modernidad (y colonialidad) hiperreal, la conceptualización de la cultura y la noción de poder entendidas fundamentalmente como dominación.

## **1. DISCURSO COLONIALISTA**

### **1.1 América entre el discurso y la realidad**

Los pueblos americanos y sus culturas a lo largo de su historia han sido influenciados y determinados por las transformaciones políticas, económicas y motivaciones de los países europeos. Esta situación ha ocasionado la pérdida de su autonomía y la soberanía de su territorio y la continua dependencia hacia las estructuras y modelos europeos. Todo tiene su punto de partida en el momento mismo en que se produce el encuentro entre el viejo y el nuevo continente. Momento que se caracteriza por el etnocentrismo o la concepción que tienen las potencias europeas de considerar inferiores a todo pueblo cuyas prácticas culturales sean diferentes a las de ellos. Esto se evidenció en la forma como España legitimó a través de filosofías y discursos de dominación la conquista y destrucción de pueblos a través de guerras santas. Durante todo el siglo XVI fueron varios los referentes teóricos de teólogos, juristas, entre otros, con los que en forma ferviente expusieron su causa ya sea en pro o en contra de la forma como se llevaba a cabo la conquista y posterior sometimiento de las comunidades nativas de América.

Lo cierto es que las posiciones en torno al proceso de sometimiento de estas comunidades distaban de ser homogéneas y constituían una variedad de intereses particulares. Esto se evidencia en la manera en que difieren los objetivos de la

corona española frente a los intereses de los conquistadores y encomenderos, la discrepancia de las comunidades religiosas con los expedicionistas y la manera en que las leyes dictadas desde España no eran atendidas eficientemente en la administración del nuevo mundo, en fin, nos referimos a una empresa colonial que guarda en su seno un sinnúmero de accionistas que buscan de cualquier forma obtener buenas utilidades. Miguel Alonso Baquer<sup>2</sup> hace alusión a esta temática al señalar el contraste entre la reflexión ética de los tratadistas y la moral de los conquistadores. Para Baquer en la época colonial se presencié una ruptura entre los principios considerados buenos por los letrados y los procedimientos pragmáticos de los conquistadores; para ello, describe y analiza la manera de pensar la conquista por parte de la corona y la iglesia (teocracia pontifical) - en primera instancia- seguido de la moral de los conquistadores.

Según este autor a lo largo del siglo XVI los pensamientos de guerra y paz se vieron permeados por dos tendencias: Rotterdam – Moro por un lado y la de Maquiavelo – Lutero por el otro. La diferencia entre estos dos radica en que para los primeros lo más importante era conciliar la antigüedad clásica y el nuevo testamento (filósofos de la antigüedad y el mensaje de amor), es decir, salir de la guerra y el letargo medieval y adentrarse a un mundo de paz dirigido por la nueva cristiandad de Europa; mientras que para los segundos el rey o el príncipe en circunstancias favorables (en este caso para la empresa colonial) debían

---

<sup>2</sup> Baquer, Miguel Alonso. *La ética de la conquista y la moral de los conquistadores*. En: *Militaria: Revista de Cultura Militar*, ISSN 0214-8765, N°. 4, 1992.

abanderar la guerra. Si bien es cierto, antes de la conquista a los españoles poco les preocupó enfrentarse ni suscitar la guerra contra los musulmanes ni mucho menos anexar territorios europeos, africanos y asiáticos a través del enfrentamiento bélico:

“El problema ético brotó cuando la situación fue percibida como nueva. La conflictividad se estaba extendiendo entre españoles e indios sobre el territorio americano. Era sobre aquellos territorios del Nuevo Mundo donde los Reyes Católicos, por un momento, habían soñado con la implantación de una sociedad sin guerras. La reiteración de los combates en las Indias. —No la reaparición de la lucha armada en Italia o Flandes— fue lo que provocó la discusión sobre los justos títulos o sobre la legitimidad de la violencia. La duda indiana afectó tanto al Emperador como a sus mejores consejeros.”<sup>3</sup>

De acuerdo con Baquer, la corona española estaba ética y religiosamente comprometida con fundar una utopía en el Nuevo Mundo. Utopía que fue poco apreciada por los conquistadores, los cuales se amparaban más en una moral del éxito. Veámoslo desde el siguiente punto de vista: para los conquistadores la conquista junto con las comunidades indígenas comportaban una excelente fuente de riquezas y mano de obra gratuita para obtener esas riquezas; mientras que para la corona estos elementos además de constituirse en riquezas, el carácter religioso y la imagen de la Iglesia cristiana, les obligaba a tener en cuenta su misión redentora y evangelizadora. Los conquistadores no estaban interesados en seguir fielmente los preceptos de la teocracia pontifical, es decir, la injerencia del Papa en la administración de los nuevos territorios, por el contrario —afirma

---

<sup>3</sup> Ibídem. Pág. 21.

Baquer- éstos dejaban ser dirigidos por una doctrina política de carácter regalista. Pero, ¿por qué este conflicto entre prelados y conquistadores? Tengamos presente que los representantes espirituales en los primeros años de vida colonial, además de su función pastoral, se les asignaba junto con los gobernantes la distribución de las encomiendas, su buen funcionamiento y el recaudo de los tributos. Era constante el diálogo entre los prelados y el Rey, debido a que éstos daban cuenta de los pormenores que se presentaban en las nuevas tierras. Esta alternancia del poder entre los funcionarios públicos y los eclesiásticos dio paso a los primeros altercados entre las dos potestades desde el momento mismo en que se fueron configurando los centros administrativos. En este aspecto, para los militantes indianos EL Requerimiento instituido por el Doctor Juan López De Palacios Rubios y posteriormente los postulados filosóficos de Juan Guinés de Sepúlveda vendría a ser el soporte ideológico de sus acciones de conquista. El Requerimiento\* fue una doctrina regalista emanada de la Junta de burgos en 1512 en donde se legitimaba la conquista y el uso de la guerra en caso dado los nativos se resistieran a ser sometido en nombre del soberano Rey de España y su posterior evangelización. Según Silvio Zavala<sup>4</sup>, Palacios Rubios

---

\* El Requerimiento, documento elaborado por orden del Rey Fernando II de Aragón, era un ultimátum que se leía a los nativos y donde se les informaba la conquista de los nuevos territorios en nombre del Rey de España y de la Iglesia Católica. Si llegado el caso los nativos se resisten a aceptar lo estipulado en el documento, se procederá a la fuerza su conquista.

<sup>4</sup> López de Palacios Rubios, Juan: *De las Islas Del Mar Océano*. Edición presentada por Silvio Zavala. México. Buenos Aires. 1954.

Siguió la causa del emperador en la guerra porque era un tanto más regalista que adherido a la causa de la Iglesia. Sin embargo, Baquer concluye que Palacios Rubios supo conciliar el regalismo con el ultramontanismo propio de su época: “Los españoles tienen derecho a viajar por las tierras descubiertas, tienen derecho a comerciar con los indios, tienen derecho a domiciliarse en los pueblos de América. Si los indios se oponen a estos derechos, los españoles pueden hacerles justamente la guerra. También pueden intervenir y destronar a sus señores para salvar a hombres inocentes de una muerte injusta”.<sup>5</sup>

El análisis que Baquer hace del tema Ética de la conquista se constituye en un material valioso de información, debido a que de forma cronológica y haciendo uso de referentes de la época moderna y contemporánea nos da razón del discurso utilizado por la corona, la Iglesia, los jefes expedicionarios y los teóricos de la época. Sin embargo, debemos ser cautelosos en algunas de sus afirmaciones, un ejemplo claro es cuando afirma que las intenciones de la corona era forjar en el Nuevo Mundo una utopía basada en la paz y que la conquista brindaba una oportunidad para proponer nuevas formas de convivencia mejores que las de España. Pero, ¿Un mundo de paz para quién, para los hispanos o los indios? ¿Nuevas formas de convivencia que mejorarán la vida de quién, de los hispanos o de los indios? Pongamos de manifiesto varios ejemplos que nos ayudarán a entender la naturaleza de la corona. En primer lugar, en 1511 se declaró que a los

---

<sup>5</sup> Baquer, Miguel Alonso. *La ética de la conquista y la moral de los conquistadores*. Ed. Cit. Pág. 31.

Indios no se les podía esclavizar, sin embargo serían tributarios, obligados a trabajar y se crea la encomienda; posteriormente en 1542 se dictan nuevas leyes que pretenden abolir la encomienda reduciéndola a una sola generación, no obstante, en 1545 se revoca esta ley producto de las inconformidades de los encomenderos. Con todo esto en la Utopía de la realeza poco o nunca estuvo en un lugar privilegiado los nativos; éstos sólo eran vistos como parte de su botín y mano de obra para la extracción de sus riquezas.

## **1.2 Filosofía de la conquista: adeptos y detractores**

En la medida que se inicia una actividad, se da apertura a un proyecto o se crea una empresa se busca por todos los medios estructurarla u organizarla de tal modo que quede firme y estable. La empresa de la conquista patrocinada por jefes expedicionarios y por la corona española desde el siglo XV no era la excepción. Esta empresa por poseer una mayor circulación de bienes, riquezas y mano de obra supone un mayor cuidado por parte de todos los involucrados. La corona, mayor beneficiaria y patrocinadora, no sólo contó con adeptos que impulsaran la causa, sino también con detractores o críticos que de alguna forma hacían reflexionar a la corona sobre la manera como dirigía los asuntos indianos; asuntos que parten de las guerras injustas que se cometían contra los indios, la esclavitud a la cual se veían sometidos, la expropiación de sus recursos y al desconocimiento de muchas potestades administrativas frente a las reales cédulas expedidas desde España.



Adeptos y detractores que argumentaban basados en la experiencia de cronistas o en otros casos vivían en carne propia los acontecimientos. En su mayoría estos detractores eran frailes, quienes en su misión evangelística reconocían los vejámenes que se hacían contra las comunidades en América. Ante la reacción de algunos frailes, la corona junto con la Iglesia haciendo uso de teólogos, juristas y letrados, desarrollaron una doctrina que legitimará y justificará la conquista a partir de racionamientos filosóficos y políticos, los cuales se han de denominar por los estudiosos *Filosofía de la conquista*. Fue el autor Silvio Zavala<sup>6</sup> quien acuñó el término Filosofía de la conquista, entendiendo éste como una filosofía política del siglo XVI donde se relacionan juicios filosóficos y teológicos en aras del sometimiento y evangelización de las nuevas tierras. Esta filosofía obedece al contexto de guerra santa que imperó en Europa, quedando América inmersa en medio de este contexto.

José Santos Herceg<sup>7</sup> al analizar el término afirma que la filosofía de la conquista vista a través de la luz de Ginés De Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas es netamente eurocéntrica y colonialista, por ello más que una filosofía de la conquista es para la conquista. Por otro lado, Javiel Elena Morales<sup>8</sup> muestra las teorías que justifican la conquista y la influencia de concepciones

---

<sup>6</sup> Zavala, Silvio. *Filosofía de la conquista*. México: FCE.1947.

<sup>7</sup> Santos Herceg, José. *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo*. En: Revista Atenea. Universidad de Concepción Chile. N° .503, 2011. Pág. 165-186. ISSN 0718-0462. doi: 10.4067/S0718-04622011000100009. Enlace: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622011000100009&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622011000100009&script=sci_abstract). Consulta en internet 25 de Enero 2013.

<sup>8</sup> Morales, Javiel Elena. *Filosofía, Conquista Y Justificación De La Esclavitud En América*. Área de Ciencias Sociales de la Dirección General de Currículo. Secretaría de Estado de Educación República Dominicana.

escolásticas vistas a través de cronistas que se apoyaban en la teoría amo-esclavo de Aristóteles.\*

En la obra de Santos se afirma que la concepción de centro-periferia, fieles-infieles hace que se dude de la capacidad de ascenso social para los indios, que se cuestione de su humanidad y de su condición de ser españoles. Y que esta concepción parte del eurocentrismo y etnocentrismo que singulariza tanto a los que legitiman y deslegitiman la conquista. Santos inicia con el examen de los preceptos de Ginés de Sepúlveda, Francisco Vitoria y Bartolomé de las Casas. Sepúlveda denominado “defensor de la servidumbre natural de los indios”, se basa en que los habitantes americanos eran barbaros y como consecuencia debían estar sujetos a los racionales y superiores; en sus argumentos contrasta la inferioridad del indio a la luz de la superioridad de los hispanos. De otro lado, Vitoria defiende que la irracionalidad y barbarie de los Indios no radica en su naturaleza si no en la mala y bárbara educación. Mientras que De las Casas niega la guerra y la esclavitud pero defiende la anexión de los indios al imperio a través de la religión, es decir, que la imagen del indio que tiene De Las Casas parte del yo europeo. Para Santos Herceg:

---

Fecha de recepción 5 de Octubre de 2009. Enlace:  
[http://www.educando.edu.do/Userfiles/P0001%5CFile%5Cfilosofia\\_del\\_conquistador\\_7.pdf](http://www.educando.edu.do/Userfiles/P0001%5CFile%5Cfilosofia_del_conquistador_7.pdf). Consulta en internet 9 de Enero de 2013.

\* Esta relación fundamental entre señor y esclavo, según Aristóteles, no se da por normas o por convención (Nómoí), sino por naturaleza (phýsei). Por tal razón no se acepta como esclavos a quienes han sido sometidos tal condición por razones de la guerra, pero aun si se trata de una guerra injusta.

“La “filosofía de la conquista” es un reflexión neta y exclusivamente europeo-occidental, hecha por europeos y mezclada –por no decir revuelta–con asuntos y argumentos de orden teológico-misional. En ella, como es evidente, es posible encontrar posiciones diferentes, incluso antagónicas. Todas ellas comparten, no obstante, una idea de base: que los indígenas deber ser incorporados –se discute si violenta o pacíficamente– al mundo europeo, a su cosmovisión, a su religión: que deben ser civilizados; evangelizados. Ni la corriente más extremadamente esclavista e imperialista, como es evidente, pero tampoco la visión indigenista era, de hecho, anticolonialista.”<sup>9</sup>

A diferencia de Santos, el cual se centra en eruditos de la época moderna, Javiel Elena Morales<sup>10</sup> va a ser mucho más amplio al abarcar el marco eurocéntrico de la conquista que se impone a los indios. En primera instancia, expone el carácter legal bajo el patrocinio de la iglesia y la corona; luego explica como lo móviles de los conquistadores desencadenaron una reacción de los frailes y cronistas humanitarios. El planteamiento de que los aborígenes no tenían alma racional con el objetivo de esclavizarlos produjo el inconformismo de Fray Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba. Por otro lado, amplía la visión escolástica de Santo Tomas De Aquino, entendida ésta como un instrumento para demostrar mediante el razonamiento aristotélico la existencia de Dios.

---

<sup>9</sup> Herceg, José Santos. *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo*. Ed. Cit. Pág. 4. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

<sup>10</sup> Morales, Javiel Elena. *Filosofía, Conquista Y Justificación De La Esclavitud En América*. Ed. Cit.

### 1.2.1 El indio en el discurso colonialista

En el momento de la conquista poco se cuestionó la autoridad terrenal del Papa para atribuir a los reyes de España la soberanía de los nuevos territorios, la función evangelizadora y redentora de los cristianos hispanos frente a los pueblos infieles, en general, nunca se cuestionó la preeminencia de los hispanos, sus decisiones, su autoridad y su civilización ante otros pueblos. Esta autoimagen de superioridad fue lo que dio luces a los países europeos, especialmente a España, para atentar, destruir o cambiar las estructuras mentales, materiales y espirituales de los pueblos indígenas en el período de conquista y colonia. El indio poco o nunca fue incursionado en el estilo de vida hispano, por el contrario, a éste sí se le cuestionó su humanidad y su derecho de libertad e igualdad. Por mucho que algunos humanistas intentaran persuadir de las capacidades especiales de esta etnia, en términos generales siempre se les atribuyó la condición de *bárbaros, inhumanos, antropófagos, infieles*; y es sólo a partir de las acciones de restauración hispana que podrán encontrar el verdadero camino aunque esto implique el uso de la fuerza o de la guerra. El indio, pues, queda inmerso en dos perspectivas: la primera que afirma que deben ser sometidos de forma pacífica a través de la evangelización ya que le atribuyen cierto grado de humanidad y la segunda, que sustenta basada en percepciones de la escolástica, que los indios carecen de racionalidad y humanidad, por lo que deben ser sometidos de cualquier forma, incluso mediante la coerción.

La lucha entre la protección frente la explotación del indio inicia en 1511 con la protesta de Fray Antonio de Montesinos en la isla de la Española (Santo Domingo) contra la forma cruel y despiadada como trataban a los nativos. La protesta inicialmente fue dirigida al gobernador Diego Colón, sin embargo, las noticias pronto llegaron ante el Rey en España. Las acusaciones de Montesinos dieron lugar al establecimiento de las leyes de Burgos\* en las que se regula la relación indio-español. Estas leyes prohibieron la esclavitud de los indios, redujo el horario de trabajo, y crea las encomiendas. Si bien, las leyes ratificaban la superioridad cultural de Europa e inferioridad de los indios; posición que mantiene y consolida Juan López de Palacios Rubios\*, inspirador de las leyes de Burgos y creador del Requerimiento.

En la persona de Juan Palacios Rubios encontramos el primer referente público, que haciendo referencia a Aristóteles, expone el por qué de la esclavitud y posterior servidumbre de los indios. Para Rubios existen dos tipos de esclavitud: la legal y la natural. Francisco Fernández Buey lo explica de la siguiente forma:

“En resumen, las bases de la argumentación de Palacios Rubios habrían sido estas: que hay razones tanto legales como naturales para defender la servidumbre de los indios; la esclavitud de orden legal

---

\* El Rey Fernando el Católico convocó la Junta de Burgos en 1512. De ella nacieron las ‘Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los Yndios’, también conocidas como Leyes de Burgos. Son 35 artículos que recogen las principales obligaciones y derechos, tanto de los indígenas como de los conquistadores, así como el papel de ambos en los trabajos que debían realizarse para la Corona.

\* Autor del famoso texto denominado Requerimiento, es considerado como uno de los primeros intelectuales españoles del Renacimiento que se ocupó de la nueva condición jurídica de los indígenas americanos.

quedaría justificada siempre que los indios se negaran a admitir la fe cristiana u opusieran resistencias a la prédica, pero, por otra parte, aun sin oponer resistencia, al ser los indios ineptos e incapaces y al no poder gobernarse, podían ser llamados esclavos en sentido lato, como nacidos para servir y no para mandar, en el sentido de Aristóteles. Contra el infiel que resiste se apela a la guerra y a la esclavitud legal; contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud y la barbarie.”<sup>11</sup>

Por todos los medios se buscaba consolidar y legitimar la encomienda y el sometimiento de los indígenas a través de las guerras justas. Por su parte, Francisco Vitoria en su obra *De indis* reconoce los excesos cometidos hacia las comunidades indígenas y pone de manifiesto que los indios eran dueños de su tierra antes que los españoles, por otro lado afirma que la barbaridad que se les atribuye obedece a la falta de educación y no que sea de su naturaleza, y esta condición no dista de lo acontecido en la península en donde también existen hombres bárbaros por su escasa educación.

“Los indios no sólo son dueños de sus cosas igual que los cristianos, sino que además se & falta grave negarles a ellos, que nunca infligieron injuria alguna, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes reconocemos verdadero dominio, sobre sus cosas.”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Fernández Buey, Francisco Javier . *La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión*. En: *Boletín Americanista*, ISSN 0520-4100, Nº. 42-43, 19.

<sup>12</sup> Vitoria, Francisco. *De indis*. Ed. crítica bilingüe por L. Perena y J.M. Prendes, con estudios introductorios de V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdániz y A. Truyol Serra. CSIC, Madrid. Tomado de: Francisco Javier Fernández Buey. Ed. Cit. Pág. 315.

Uno de los aportes más importantes de Vitoria para la reivindicación del indio fue su reinterpretación de Aristóteles en donde afirma que más que una esclavitud natural habría de referirse a una “servidumbre civil y legítima”

“Lo que [Aristóteles] quiere enseñar es que hay quienes, por naturaleza, se hallan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros, de la misma manera que a los hijos, antes de llegar a la edad adulta, les conviene estar sometidos a los padres, y a la mujer estar bajo la potestad del marido.”<sup>13</sup>

A partir de lo anterior, Vitoria va a pasar de una esclavitud impuesta a una servidumbre paternalista donde por conveniencia de las dos partes, el hermano mayor y el menor, se van a desarrollar las relaciones. Por esta misma razón para Vitoria no se puede referir a la guerra con el pretexto de cambiar el estilo de vida indígena cuando para lograrlo se requiere tiempo. Lo cierto es que Vitoria fue gestor del *Derecho de Gentes*, sin embargo es posible que por el hecho de estar inmerso en el escenario europeo su discurso justificó las acciones hispanas.

### **1. 3 Una nueva forma de dependencia: la colonialidad**

La importancia de estudiar el proceso colonizador en América es analizar las consecuencias negativas que este proceso le dejó a los países latinoamericanos. Si bien hoy no podemos hablar de un colonialismo meramente basado en la explotación o sujeción de unos pueblos frente a otro superior, si podemos referirnos a una forma moderna de dependencia denominada colonialidad.

---

<sup>13</sup> Francisco Vitoria. *Ibidem*. Pág. 315

El término colonialidad ha sido abordado por diferentes exponentes de la filosofía latinoamericana tales como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro, Nelson Maldonado entre otros. Nelson Maldonado la define de la siguiente manera:

“colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. A si pues aunque el colonialismo precede a la colonialidad la colonialidad sobre vive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen manejo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En este sentido respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.”<sup>14</sup>

Como podemos ver este nuevo patrón de poder tiene implicaciones cognitivas y no se limita a la dominación meramente coercitiva o a la dominación económica, política, y militar del mundo por parte de los colonizadores; sino que también con lleva los fundamentos epistémicos que legitimaron el eurocentrismo como el modelo principal de producción de conocimiento. Por esta razón para Aníbal Quijano el colonialismo debe ser analizado desde su núcleo epistémico, criticando

---

<sup>14</sup> Maldonado-Torres, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: *El Giro Decolonial Reflexiones Para una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*. Ed Siglo del hombre editor. 2007 Bogotá. Pág. 131.



la fundamentación filosófica que legitimó el dominio colonial europeo. Según Quijano el escenario donde operó este patrón de poder fue América y operó en dos ejes que fueron:

“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 del 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.”<sup>15</sup>

De esta manera es cómo surge la colonialidad. Según Aníbal Quijano esto produjo también en América nuevas identidades sociales en la historia, como indios, negros y mestizos, y se redefinieron otras. La idea de raza quedó establecida así como un instrumento de clasificación social básica de la población y como un modo de dar legitimidad a las relaciones de dominación impuesta por la conquista. El objetivo era la esclavización de los pueblos latinoamericanos con el fin de producir mercancía para el mercado mundial y de esta manera servir a los propósitos y necesidades del capitalismo olvidando que en el momento que los colonizadores llegaron a América hallaron muchos pueblos, cada uno con su propia historia, cultura, lenguaje e identidad, entre ellos los Mayas, Aztecas, Incas, Chibchas etc. Estos pueblos después de trescientos años fueron estigmatizados en una sola identidad. De igual manera sucedió a las personas

---

<sup>15</sup> Nelson Maldonado-Torres. *Ibíd.* Pág. 131.

traídas del África como esclavos, entre ellos Zulus, Congos, Bacongos, Yorubas etc, que luego fueron llamados negros. Estos pueblos fueron despojados de sus singularidades e identidades históricas. Esto implicaba además el despojo de su lugar en la historia y de sus aportes en la producción cultural de la humanidad.

Con esto podemos observar que una de las características de la colonialidad del poder es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos. El fin no era sólo el sometimiento físico de los dominados sino de conseguir naturalizar el imaginario cultural europeo como la única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social, y con la subjetividad. Para Quijano este patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro del cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior y primitivo. Esta perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se conoce como eurocentrismo. Santiago Castro y Grosfoguel haciendo mención al eurocentrismo exponen la concepción que tienen Quijano y Dussel acerca de esta temática de la siguiente manera:

“Según Quijano y Dussel, el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro – periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, pre moderna y pre científica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento “verdadero”, ya que era capaz de hacer abstracción de

sus condicionamientos espacio – temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación.”<sup>16</sup>

Como podemos observar el eurocentrismo ha caído en un fundamentalismo universalista ya que ha dejado por fuera los conocimientos de las culturas opuestas a la occidental y ha impuesto sobre los dominados un espejo distorsionante que los ha obligado a verse con los ojos del dominador, encubriendo la perspectiva histórico-cultural autónoma de los subalternos. Con este sistema se naturalizó y globalizó la concepción de la humanidad, según la cual, los individuos y las sociedades deben diferenciarse jerárquicamente entre sí. Y esto constituye una de las características más importantes del patrón de poder moderno/colonial que obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, el cual, no opera de manera coercitiva como lo hizo durante la época de la colonia, sino que ataca la *dimensión epistémica o cultural* de los pueblos.

---

<sup>16</sup>Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007. Pág. 20. Las cursivas y las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

## 2. PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD

### 2.1 Categorías de la colonialidad

La categoría de la colonialidad se ha convertido en la tesis central del proyecto modernidad/colonialidad y ha sido interpretada no como un estado de cosas que se opone y precede a la Modernidad sino que forma parte integral de los procesos de modernización. Grosfoguel<sup>17</sup> la ha denominado la cara oculta de la Modernidad. Es decir que no hay modernidad sin colonialidad, no puede existir una sin la otra. El proyecto modernidad colonialidad ha elaborado tres categorías centrales que dan cuenta de las herencias coloniales en América latina que son: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Éstas se ven reflejadas en el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización violenta o consentida de los estilos de vida.

Como hemos visto Quijano<sup>18</sup> afirma que la colonialidad del poder opera mediante un tipo de clasificación social establecida por los colonizadores que distribuyen la riqueza y la posición social de acuerdo a la raza y fenotipo de las personas. En esta clasificación los “blancos” están en la cúspide, luego le sigue los indios y por

---

<sup>17</sup> Lamus Canavate, Doris. *Diálogos Decoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos*. En: Revista Colombia Tabula Rasa ISSN: 1794-2489 ed: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. N/A fasc.7 p.323 - 340 ,2007.

<sup>18</sup> Quijano, Aníbal. *Colonialidad y Clasificación Social*. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. cit.

último los negros. Santiago Castro<sup>19</sup> señala la clasificación social que se ha hecho a lo largo de la historia, basada en el mito bíblico de los hijos de Noé, los cuales poblaron la tierra después del diluvio, Jafet que ocupa un lugar de preeminencia representa a los europeos, luego le siguen los asiáticos descendientes de Sem y después los africanos hijos de Cam.

La colonialidad del saber se refiere a que existe una sola forma legítima de conocer el mundo, la cual surge de la racionalidad científico-técnica de la Modernidad. Desde esta perspectiva todas las demás formas de conocer son vistas como tradicionales o primitivas. Esta ha sido un factor determinante en el establecimiento y expansión del colonialismo europeo. Para Quijano la evangelización también colaboró para legitimar el conocimiento europeo como superior y para que los indígenas despreciaran sus formas ancestrales de conocer.

La colonialidad del ser según Nelson Maldonado Torres<sup>20</sup> tiene que ver con la producción de unas formas de existencias que se ajustan a los proyectos de modernización, con la negación ontológica de los sujetos racializados, es decir, que las poblaciones coloniales carecen de *ser*, no tienen humanidad debido a la falta de razón, diferente a los europeos a los cuales le pertenece el *ser*.

---

<sup>19</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La Hibris del Punto Cero Ciencia, Raza e Ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. 2005. Pág. 55.

<sup>20</sup> Maldonado-Torres, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Ed. Cit. Pág. 145.

## 2.2 El fundamento teórico del grupo modernidad/colonialidad

Después de haber analizado la diferencia entre colonialismo y colonialidad, debemos analizar la diferencia entre el proceso de superación del colonialismo llamado descolonización y el proceso o proyecto que aspira a la superación de la colonialidad llamado decolonialidad. La descolonización está enmarcada en la independencia jurídica-política de las colonias españolas en el siglo XIX y las colonias inglesas y francesas en el siglo XX. Mas la decolonialidad es una categoría que según los pensadores del proyecto modernidad/colonialidad alude a una segunda descolonización ya que la primera descolonización fue incompleta debido a que dejó intactas las relaciones raciales, étnicas, epistémicas, económicas y de género impuesta por los colonizadores. La decolonialidad no se reduce a un proceso jurídico-político.<sup>21</sup>

Para entender un poco más el pensamiento del proyecto modernidad/colonialidad debemos buscar su fundamento teórico, ver cuáles han sido sus principales fuentes teóricas y así entender la novedad y relevancia de su pensamiento. El grupo modernidad colonialidad se ha nutrido de los diferentes conceptos desarrollados por algunas teorías importantes que le han precedido históricamente como son: la teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, la teoría del sistema mundo.

---

<sup>21</sup> Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Ed. Cit. Pág. 17.

### 2.2.1 La teoría de la dependencia

La teoría de la dependencia<sup>22</sup> es una teoría económica desarrollada a finales de la década de los sesenta la cual intenta comprender y explicar las causas de la pobreza y el subdesarrollo en Latinoamérica a través de factores externos que resultan del sistema mundo económico internacional. Los términos “centro” y “periferia” fueron utilizados por los defensores de la teoría de la dependencia para describir la relación que predominaba entre los países del “primer mundo” y los países del “tercer mundo”. Esta es una relación de dependencia económica en la que la producción y riqueza de algunos países queda sometida a otros. El modelo centro-periferia describe la relación entre la economía central autosuficiente y prospera y las economías aisladas periféricas aisladas entre sí, débiles y poco competitivas. Este modelo también afirma que las economías centrales son las más beneficiadas en contraposición a la idea clásica de que el comercio internacional beneficia a todos los participantes.

Para el grupo modernidad /colonialidad los teóricos de los sesenta vinculados a la teoría de la dependencia privilegiaban las relaciones económicas y políticas en los procesos sociales a costa de las determinaciones culturales e ideológicas. La cultura era considerada por la escuela dependentista como instrumental para los procesos de acumulación capitalista. Esto trajo como consecuencia la

---

<sup>22</sup> Jiménez de León, J. Ramón. *Teoría de la dependencia*. En enlace: <http://yumka.com/docs/teoria-dependencia.pdf> . Consultado en internet el día 15 de marzo del 2013.

desvalorización de lo simbólico en la conformación de las jerarquías moderno/coloniales y un proceso analítico pobre que no daba cuenta de los complejos procesos heterárquicos\* del sistema mundo. “Sólo la economía era la esfera privilegiada del análisis social”.<sup>23</sup>

El proyecto modernidad/colonial señala que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias sino que poseen un dimensión epistémica, es decir, cultural. La cultura europea impuso un tipo de discurso occidentalista que privilegia la cultura occidental sobre todas las demás. En este aspecto el grupo modernidad/colonial elabora una fuerte crítica al eurocentrismo.

### **2.2.2. Filosofía de la liberación**

Según Eduardo Demenchonok<sup>24</sup> la filosofía de la liberación hace su aparición en los años 70 como una nueva etapa en el desarrollo de la filosofía latinoamericana, caracterizada por un contenido socio político, anti autoritario, anti oligárquico y anti imperialista. Esta nueva etapa en la filosofía latinoamericana se

---

\* Es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados pues tienen una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Tomado de Castro-Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Ed. Cit. Pág. 18.

<sup>23</sup> Jiménez de León, J. Ramón. *Ibidem.*, Pág. 18.

<sup>24</sup> Demenchonok, Eduardo. *Filosofía latinoamericana*. Ed. Cit. Pág. 158.



caracterizaba con el concepto y tema principal de *la liberación*. Este pensamiento tiene sus orígenes en las apreciaciones de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, quienes enfocaron su estudio en el problema de la dependencia y dominación, proclamando la necesidad de superarlo.

De acuerdo con Demenchonok los principios básicos de la filosofía de la liberación fueron explícitamente expresados en tres manifiestos. El primero fue “a manera de manifiesto” en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* publicado en 1973<sup>25</sup>, el cual, se caracteriza por ser una filosofía que se contrapone a la filosofía europea–burguesa, cuyas ideas justificaban el dominio del imperialismo sobre sus colonias. Demenchonok muestra algunas características de la filosofía de liberación en este primer manifiesto:

“La filosofía de la liberación, se dice en el “manifiesto”, pretende pensar desde la exterioridad del otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que toma en serio los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, no puede ser sino una filosofía de la liberación. En América latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal.”<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Ardiles, Osvaldo Et Al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.

<sup>26</sup> Demenchonok, Eduardo. *Filosofía latinoamericana*. Ed. Cit. Pág. 155. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

El segundo principio lo encontramos en el “Manifiesto Salteño” diseñado en 1974, donde se propone crear un nuevo concepto de filosofía, redefinir su función y su papel político en la práctica social; principio que se conoció como una “praxis liberadora” que procuraba buscar la unidad entre teoría y praxis, además de ser una filosofía que no tiende a la universalidad como única y excluyente, sino como dice Demenchonok “debe representar la concreta búsqueda de la universalidad de Latinoamérica en la afirmación de su diferencia y su alteridad negada y oprimida”.<sup>27</sup> Con esto no se busca que la filosofía se base en un fundamentalismo tercer mundista, donde se proclame como única y excluya las demás formas de pensamiento filosófico; sino que la filosofía represente al pueblo latinoamericano y sus necesidades.

El tercer manifiesto fue “La declaración de Morelia”, *Filosofía e Independencia*, cuyos autores fueron Enrique Dussel, Francisco Miró Quezada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. Los autores de este manifiesto exponen su comprensión de la liberación “como un restablecimiento de la justicia histórica pisoteada por colonizadores y neo colonizadores: liquidar cualquier tipo de dependencia y discriminación, incluir a los pueblos en desarrollo, al par con los demás, en el concierto mundial, en el proceso histórico contemporáneo, en la humanidad como totalidad.”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibíd.* Pág. 156.

<sup>28</sup> *Ibíd.* Pág. 157.

La filosofía de la liberación contrapone al discurso dominador un discurso liberador; su estructura epistemológica supone la superación de la civilización occidental y anuncia el “comienzo de una nueva civilización”. Elabora una nueva filosofía de la historia como contrapartida a la tradicional historia eurocéntrica que justifica la dominación occidental sobre el resto del mundo. La filosofía de la liberación piensa en la realidad latinoamericana afectada por el colonialismo que configuró una totalidad que a su vez produjo su propia exterioridad, es decir, aquellas prácticas, valores, símbolos, que para el capitalismo carecen de sentido. Esta exterioridad es la clave para pensar desde una perspectiva propiamente latinoamericana y un instrumento para la praxis de la liberación. El pensamiento decolonial aunque retoma la propuesta metodológica de la filosofía de la liberación se enfoca en el punto de vista del sujeto subalternizado, oprimido y silenciado por el capitalismo eurocéntrico de la Modernidad y más que todo por el negro y el indígena afectado por la subalternización racial. También tiene en cuenta el concepto de diferencia colonial que resulta de la diferencia entre el punto de vista del colonizador y el colonizado.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Grupo de Estudios para la Liberación. *Breve introducción al pensamiento decolonial*. En: Revista Centro Mundial de Pensamiento Subalterno. Publicado Lunes 29 de Marzo de 2010 16:48. Enlace: [http://cemupesa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=80:breve-introduccion-al-pensamiento-decolonial&catid=39:otros-articulos&Itemid=53&lang=es](http://cemupesa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=80:breve-introduccion-al-pensamiento-decolonial&catid=39:otros-articulos&Itemid=53&lang=es). Consulta en internet 2 de junio de 2013. Pág. 7.

### 2.2.3. La teoría del sistema mundo

La teoría más influyente a cerca del sistema mundo ha sido propuesta por el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein<sup>30</sup> el cual afirma que sólo han existido dos tipos de sistema mundo a lo largo de la historia: los imperios mundo y las economías mundo. Lo que caracteriza a los primeros es que dentro de sus fronteras impera un único sistema político. En el segundo sistema coexisten varios sistemas políticos y se da una extensiva división del trabajo entre estados-núcleo, áreas semiperiféricas, y áreas periféricas. Este sistema mundo Wallerstein lo caracteriza como una serie de mecanismos que redistribuyen los recursos desde la “periferia” al “centro” del imperio. El centro representa al mundo desarrollado, industrializado, democrático, el primer mundo, la periferia representa el mundo subdesarrollado o tercer mundo junto con los mal denominados países en vía de desarrollo o semiperiféricos, esos últimos son los exportadores de materias primas.

El proyecto decolonial piensa en términos del sistema mundializado de poder ya que no se queda en el análisis de países, estados o regiones aisladas sino que intenta comprender lo que sucede en un país o región en relación con un sistema

---

<sup>30</sup> Wallerstein , Immanuel. *Análisis de Sstemas-Mundo. Una introducción*. Madrid: Siglo XXI Editores. 2006.

mundializado de poder y de esta manera entender cómo se produce la Modernidad. Este sistema es producido en el proceso de expansión colonial europea que conecta por primera vez las diferentes regiones del planeta<sup>31</sup>. La metáfora del sistema mundo es usada por el proyecto decolonial para abordar el análisis del capitalismo moderno, y además le incorpora la idea diferente de que la Modernidad posee un lado oscuro inseparable de ella: la colonialidad, por lo que debe hablarse más propiamente de un sistema mundo moderno/colonial en el cual la colonialidad no es una consecuencia desafortunada del desarrollo del capitalismo sino la esencia de su lógica y su imaginario universalista. Estas teorías expuestas son las fuentes principales de las que el proyecto modernidad/colonialidad se ha nutrido. Hemos explicado la diferencia entre ellas y el pensamiento decolonial, a continuación se expondrán algunas especificidades propias del pensamiento decolonial.

## **2.3 Especificidades del proyecto modernidad/colonialidad**

### **2.3.1 La emergencia de la Modernidad**

El proyecto modernidad/colonialidad reelabora el fenómeno histórico de la Modernidad, cuestiona la narrativa eurocéntrica de la Modernidad, lo que Dussel llama la concepción intraeuropea de la Modernidad; es decir, la idea de que la

---

<sup>31</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca. 2010. Pág. 21.

Modernidad surge como un fenómeno exclusivamente europeo, donde el resto del mundo no tiene mayor importancia. Esta concepción intramoderna y eurocentrada consiste según Dussel en “una emancipación, una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano.”<sup>32</sup> Para Dussel la Modernidad surge en la profunda confrontación producida por los europeos en el mal llamado descubrimiento de América: “la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero nació cuando Europa pudo confrontarse con el “otro” y controlarlo, vencerlo y violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” conquistador, colonizador de la Alteridad constructiva de la misma Modernidad.”<sup>33</sup> Como podemos ver en el “descubrimiento de América” predominó la tendencia a encubrir al otro, a domesticarlo y clasificarlo en la cosmología y geografía cristiana de la época, es por esto que Dussel considera que la Modernidad tiene su lado oscuro y no se puede circunscribir a esa narrativa de emancipación de la razón sino a una irracionalidad inmanente que hace de la Modernidad un mito. Algunos supuestos constitutivos de este mito de la Modernidad para Dussel son los siguientes:

1) La civilización moderna se auto comprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).

---

<sup>32</sup> Dussel, Enrique. *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. En: Edgardo Lander (ed.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pág. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.

<sup>33</sup> Dussel, Enrique. *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores - Centro de Información para el desarrollo - CID. Pág. 8.

- 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”).
- 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
- 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas.
- 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización”

de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.<sup>34</sup>

De esta forma podemos ver que la Modernidad no consiste sólo en el proceso racional de que tanto se enfatiza sino que también posee una cara oculta; la de la irracionalidad y la violencia a la alteridad y sus víctimas.

En contraposición a la concepción eurocéntrica de la Modernidad Dussel propone otra visión de la Modernidad desde una perspectiva del sistema mundo. Esta no se interpreta por procesos internos y exclusivos de Europa, sino por procesos que se entienden en el contexto del sistema mundo surgido en el siglo XVI con el descubrimiento de América. Esta Modernidad enmarcada en la emergencia del sistema mundo es lo que Dussel plantea como primera Modernidad mientras que la segunda la enmarca en la revolución industrial y la ilustración en el siglo XVIII: “es con el descubrimiento y la conquista que se articula la Modernidad, donde se pasó de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. La segunda etapa de la Modernidad, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta 1945 y tiene el comando de

---

<sup>34</sup> Dussel, Enrique. *“Europa, Modernidad y Eurocentrismo”*. Ed. Cit. Pág. 49.



la Europa moderna, de la historia mundial en especial desde el surgimiento del imperialismo en torno a 1870.”<sup>35</sup>

Otro argumento que utiliza Dussel sobre la emergencia de la Modernidad es que antes que fuera articulado el *ego cogito* cartesiano (el pienso luego soy), se produce el *ego conquiro* (conquistó luego soy). Para Dussel el *ego cogito* cartesiano debe ser considerado una articulación del sujeto moderno que encuentra su origen en el *ego conquiro*: “el ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (yo conquistó) práctica del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “voluntad-de-poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno.”<sup>36</sup> Es por esto que Dussel introduce la noción de primera Modernidad al proceso de conquista y colonización de América que se remonta al siglo XV y reserva el concepto de segunda Modernidad para lo que comúnmente se ha entendido como Modernidad. Estos postulados de Dussel en cuanto a la emergencia de la Modernidad son los que proponen y defiende el grupo modernidad/colonialidad.

---

<sup>35</sup> Dussel, Enrique. *Ibídem*. Pág. 87

<sup>36</sup> Dussel, Enrique. *Ibídem*. Pág. 48

### 2.3.2 La colonialidad del poder

Una de las piezas fundamentales de los argumentos del pensamiento decolonial son los aportes de la obra de Aníbal Quijano enfocados en el desarrollo de la noción de colonialidad del poder. Aunque ya hemos analizado el término colonialidad también es necesario analizar cuál es la definición de poder de Aníbal Quijano. “El poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia 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 ínter subjetivos, incluido el conocimiento.”<sup>37</sup>

Como podemos ver Quijano muestra una visión del poder centrado en el punto de vista de las relaciones sociales. Donde la dominación, la explotación y el conflicto son los rasgos específicos de estas relaciones sociales. Quijano al elaborar su noción de colonialidad del poder toma la noción de clasificación social como un elemento fundamental para dicho propósito. Analiza cómo se configura el patrón de poder capitalista/colonial como resultado de las disputas por el control de los ámbitos básicos de la existencia social. También elabora una genealogía de la noción de clase donde muestra su origen relacionado con los estudios de la naturaleza del siglo XVIII, análisis sociales contruidos desde la perspectiva eurocéntrica en los cuales las clases sociales son pensadas como categorías

---

<sup>37</sup> Quijano, Aníbal. “Colonialidad y Clasificación Social. Ed. Cit. Pág. 96.

dadas y no como construcciones sociales históricas, producto de las disputas por el control de los diversos ámbitos de la vida social. Estas categorías han sido naturalizadas de manera que no se les permite cuestionar, ocultando así el problema del poder.

Debido a la historicidad propia del eurocentrismo en que se produce la teoría de las clases sociales y su insuficiencia para comprender la historia, las condiciones y las determinaciones de una particular distribución de las relaciones de poder en una sociedad, Quijano propone una teoría de la clasificación social que no sólo esté enmarcada en el registro de trabajo (como la de clase social) sino que aborde mucho más como a los diferentes ámbitos de la existencia social. “La clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la naturaleza) y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recurso y sus productos.”<sup>38</sup>

Este nuevo patrón de poder no consiste solamente en diversas relaciones de explotación y de trabajo sino que ha producido nuevas identidades históricas. “En la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas, y en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos,

---

<sup>38</sup> *Ibidem*. Pág. 113.

raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.”<sup>39</sup>

La idea de raza asociada a características fenotípicas (fundamentalmente el color de piel), que para Quijano es un invento moderno operará eficazmente en la constitución de prácticas y representaciones involucradas en la dominación y explotación de un grupo de gente sobre otro, en realidad, de los europeos sobre los no-europeos. Estos dispositivos, productos de la situación colonial, rasgos esenciales del nuevo patrón de poder, conservarán su vigencia hasta el presente, funcionando como colonialidad.<sup>40</sup>

### **2.3.3 Raza: invención o realidad**

Habitualmente el término de raza se atribuye al color de piel de las personas producto de su estructura biológica, de aquí se ha aceptado la existencia de tres razas principales “la blanca”, “la negra” y “la india”; y de acuerdo a ellas se forman características físicas y culturales. Ante esta situación nos preguntaríamos desde qué momento histórico se pensó el término de “raza”; si éste tendría la misma connotación que tiene actualmente o si ha variado de qué forma lo ha hecho.

---

<sup>39</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. Op. Cit. Pág. 119.

<sup>40</sup> Grupo de estudios para la liberación. Op. Cit. Pág. 18.

Para responder estos interrogantes nos hemos apoyado en el artículo *Que tal Raza* de Aníbal Quijano<sup>41</sup>. Quijano afirma que la idea de raza surge a partir del proceso colonizador de América y la posterior expansión del sistema capitalista abanderado por las países europeos entre los siglos XV – XVI. La conferencia de Valladolid constituyó el momento crucial en donde se gesta esta idea de raza, puesto que al cuestionar la humanidad de los indígenas y su aceptación en la cosmovisión europea, se naturalizó la idea de superioridad del europeo e inferioridad de los otros pueblos. Por su parte, el siglo XVI se configuró de tal forma que América se convirtió en el eje central del comercio, mientras que Europa se delimitó como centro hegemónico capitalista, lo que le permitió imponer una jerarquización social soportada con un aparato ideológico.

En el texto *Raza, Etnia y Nación*<sup>42</sup> Quijano expone que el mundo colonial generó una estructura de poder primero con las relaciones de explotación – trabajo y segundo con la producción de identidades históricas (indio, negro, mestizo); y que estas relaciones son el fundamento de los que hoy conocemos como “racismo” y “etnicismo”. La pregunta de que si los indios eran humanos muy a pesar de que fue aceptada tiempo después por el papado no fue resuelta en la subjetividad de los conquistadores ya que se arraigó la idea de que los indios tenían una estructura biológica diferente e inferior a la de los europeos (racismo) y que esta

---

<sup>41</sup> Quijano, Anibal. *Qué tal Raza*. En: Revista América Latina en Movimiento. 2000. N° 320

<sup>42</sup> Quijano, Aníbal. “Raza”, Etnia” Y ”Nación” En: *Mariategui: Cuestiones Abiertas*. Publicado en “JCM y Europa: La Otra Cara Del Descubrimiento”. Editorial Amauta 1992. Lima, Perú.

diferencia incidía en la inferioridad cultural de los pueblos (etnicismo). Los europeos se definieron a sí mismos y compararon a los otros de acuerdo a su definición. Esta definición les permitió elaborar una racionalidad que va a ser impuesta no sólo en América sino en el resto del mundo, la cual se basará en una colonialidad del poder que fundará la Modernidad.

Para Quijano la raza nada tiene que ver con lo biológico ni con el “color”, sus estudios concluyen que la idea de “raza” es un constructo ideológico producto del poder capitalista mundial. Quijano hace una distinción entre “raza - color” “sexo-genero”. Sexo implica una singularidad de funciones biológicas que determinan el género; mientras que al referirnos al color no se atribuye singularidad, pues independiente de él, todos funcionamos biológicamente igual. Ante este aspecto Quijano hace tres objeciones en cuanto a la relación que le atribuye a “raza – color”: la primera, la idea de raza nace en América y no tiene que ver en un inicio con el color, sino con diferencias fenotípicas. El color se añade en el siglo XVII con la expansión de la esclavitud, donde se construye una identidad de los dominadores y los dominados; segundo, de acuerdo con el color no hay diferencias biológicas o en el comportamiento de los pueblos; y por último, cómo podría determinarse que colores son superiores<sup>43</sup>. Restrepo y Rojas sintetizan la idea de Raza de acuerdo a Quijano de la siguiente manera:

“En suma, puede decirse que Quijano piensa en tres momentos de la producción de la idea de raza. Uno en el siglo XVI, expresado en el debate de Valladolid, donde los europeos conciben una diferencia entre

---

<sup>43</sup> Quijano, Aníbal. *Qué tal Raza*. Ed. Cit.

ellos y los no europeos en términos de ‘naturaleza biológica’ que explicaba diferencias en el desarrollo de capacidades mentales o culturales. En este momento no hay una asociación con el ‘color’ ni con el término de raza. Un segundo momento, desde el siglo XVII, donde esta diferencia en naturaleza entre europeos y no europeos es puesta en clave del mito fundacional de la Modernidad, en una escala de desarrollo histórico de la barbarie a la civilización. Para entonces se empieza a establecer la articulación entre la idea de raza con el ‘color’ y la palabra de ‘raza’. Finalmente, en el XIX, lo que ha sido la ideología de la práctica colonial europea, se sistematiza en la teoría de las razas de Gobineau.”<sup>44</sup>

De un mismo modo Restrepo y Rojas hacen referencia al término de raza analizando los aportes de Mignolo, Maldonado y Grosfoguel. En primer lugar, Mignolo argumenta que raza es una categorización de individuos según el nivel de cercanía o lejanía que tenga de acuerdo a un modelo impuesto en la humanidad, en este caso el modelo europeo. Desde el siglo XVI las diferencias de los pueblos con respecto a Europa se asumen como desigualdades. Aun cuando el término “raza” no era utilizado, existía una distinción de gentes mediante una evidencia biológica de pureza de sangre.

“Según este argumento, la ‘evidencia’ biológica en el lenguaje de la sangre (mezcla o pureza de la misma) es de orden religioso, mientras que el color de la piel es el paradigma de clasificación racial en el siglo XIX. Son los ‘rasgos físicos’, sangre primero y piel después, los que constituyen la especificidad de las distinciones raciales. Distinciones que, a su vez, suponen una clasificación epistemológica de las gentes, así como una clasificación ontológica (esto es, qué tanta diferencia/similitud o distancia/cercanía con respecto a un paradigma de humanidad establecido)”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. Op. Cit. Pág. 122. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

<sup>45</sup> *Ibidem*. Pág.124. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

En segundo lugar, Maldonado comparte con Quijano que la idea de raza parte desde el momento de la conquista y obedece a un modelo de poder global denominado colonialidad del poder. Para Maldonado la deshumanización de los subalternos es la característica principal del pensamiento europeo. En tercer lugar, Grosfoguel afirma que raza y racismo son propios del capitalismo global, siendo uno de sus mayores aportes la relación que establece entre raza, sexualidad y género. En palabras de Grosfoguel:

“la idea de raza organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado “paquete” llamado el sistema mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal.”<sup>46</sup>

De acuerdo a los postulados de los integrantes del grupo Modernidad/ colonialidad se llega a un consenso y es que la idea de raza surge a partir del proceso colonizador que se dio en América en el siglo XVI, el cual obedece a una racionalidad elaborada por los europeos, la cual consiste en comparar a los otros pueblos de acuerdo al estereotipo europeo. De la misma forma, el término de raza a partir de su nacimiento fue variando en connotaciones diferentes debido a que en un primer momento se relaciono con las características fenotípicas de los colonizados y luego se relacionó con el color de la piel, en contraste con el modelo de hombre europeo. Por último, la raza es constitutiva del proceso colonial de

---

<sup>46</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. *Ibidem*. Pág. 128. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.



poder, donde las poblaciones indígenas y africanas son consideradas como subalternas. Como bien lo señala Quijano, la idea de Raza no sólo abarcó las poblaciones americanas sino también el resto del mundo.

“El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual. Todas las otras determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo y su ubicación en las relaciones de poder, desde entonces actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo, especialmente, aunque no sólo, entre europeos y no-europeos.”<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Quijano, Aníbal. “Raza”, *Etnia* Y “Nación”. Ed. Cit. Pág. 1.

### 3. CRÍTICAS AL PROYECTO DECOLONIAL

#### 3.1 Una mirada crítica

Hemos analizado el fundamento teórico del cual se ha nutrido el pensamiento decolonial, también se ha expuesto las especificidades del proyecto modernidad/colonialidad que giran en torno a pensar de una manera crítica las diferentes dimensiones e implicaciones de la colonialidad. En este capítulo nos centraremos en algunas tergiversaciones o interpretaciones que se le han dado a algunos aspectos del proyecto decolonial, además de algunas críticas. Esperamos que al presentar las críticas y tergiversaciones que se han hecho al pensamiento decolonial se contribuya al enriquecimiento y desarrollo de dicho proyecto.

Eduardo Restrepo en su libro *La Inflexión Decolonial* da cuenta de algunas tergiversaciones o inadecuadas interpretaciones que se han hecho al pensamiento decolonial. Este autor afirma que las tergiversaciones tienen dos fuentes. Una, el desconocimiento de algunos textos claves o la dificultad para analizar más densamente lo que vienen argumentando los proponentes de la inflexión decolonial. Otra, el hecho de que algunos pasajes o formulaciones de los proponentes o comentaristas de la inflexión decolonial dan pie en efecto para los cuestionamientos realizados.<sup>48</sup> En otras palabras, Restrepo da a entender que

---

<sup>48</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. Op. Cit. Pág. 187.

las inadecuadas interpretaciones a la que se ve sometido el pensamiento decolonial se debe a la falta de profundización de la temática y contenido que aborda.

### **3.1.1 El Carácter esencialista del grupo modernidad/colonialidad**

Desde el punto de vista de Eduardo Restrepo una de las tergiversaciones más frecuentes tiene que ver con la idea de que el pensamiento decolonial es esencialista. La Inflexión decolonial es esencialista en el sentido de establecer una correspondencia necesaria entre un lugar ontológico o social y la posición política o epistémica.<sup>49</sup> Como podemos observar ese esencialismo consiste en que la posición política o epistémica de un individuo o una colectividad depende del contexto social y cultural en el cual se desarrolla; es decir que por haber sido colonizados y estar en una posición de oprimidos se está pensando epistémicamente desde una posición epistémicamente subalterna. Podemos decir que hay un factor de “*identificación con el amo*” o también que esto se debe a la situacionalidad del conocimiento.

Si bien el sistema mundo moderno/colonial ha hecho que sujetos ubicados socialmente en el lado colonizado se identifiquen con su colonizador esto no quiere decir que todos piensen de una manera epistémicamente subalterna.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*. Pág. 187.

Haciendo una defensa del proyecto decolonial podemos citar algunas elaboraciones conceptuales que han hecho algunos de sus integrantes que se alejan de este tipo de esencialismo. Según Restrepo y Rojas, Grosfoguel lo expresa de la siguiente manera:

“Es importante diferenciar la ‘ubicación epistémica’ de la ‘ubicación social’. El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáticamente que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna.”<sup>50</sup>

De acuerdo a lo anterior, no se está descartando la idea de la situacionalidad del conocimiento, pero tampoco debe ser entendida como correspondencia necesaria entre la ubicación social y la ubicación epistémica. En el texto de Restrepo y Rojas se encuentra que Grosfoguel expone:

“Tu puedes estar socialmente localizado/a en el lado dominante de una relación de opresión y asumir una perspectiva epistémica desde el lado dominado de dicha relación de poder. De la misma forma, tú puedes estar socialmente ubicado en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación. Precisamente, el éxito del sistema ha sido hacer que los que están socialmente abajo piensen epistémicamente como los que están arriba.”<sup>51</sup>

Por su parte, Santiago Ruiz piensa que debemos entender el conocimiento como práctica situada en el siguiente sentido:

“Entender el conocimiento como práctica situada supone abandonar la vieja distinción “sujeto cognoscente – objeto a conocer”, y asumir que estamos implicados en las mismas realidades que queremos investigar.

---

<sup>50</sup> Ibídem. Pág. 188.

<sup>51</sup> Ibídem. Pág. 188.

Pero también, y sobre todo en estas latitudes, supone abandonar la mirada colonizada que considera que la teoría se construye afuera y que somos simples intermediarios entre la manera en que otros pensaron cómo investigar y esos objetos proporcionados por nuestro continente.”<sup>52</sup>

Con base a lo anterior podemos entender que la única manera de comprender nuestra realidad es construyendo la teoría desde el propio territorio y en contacto nuestras prácticas culturales. Construir la realidad opuesta a la ya establecida desde el colonizador europeo. Mirar las diferentes formas en que el mundo se presenta, las cuales fueron evitadas por el proceso de conquista y colonización y recuperar conocimientos ancestrales que aún permanecen vigentes en la cotidianidad de muchos pueblos americanos a pesar de su silenciamiento por parte de los colonizadores.

El proyecto decolonial promueve la necesidad de recuperar nuestra identidad cultural y científica sin asumir una actitud esencialista y antieuropea, dando cuenta de la diversidad que caracteriza a América latina. Generar nuestro propio cuerpo de teorías y teorizar más allá del ordenamiento moderno del mundo desnaturalizando el pensamiento inculcado por los colonizadores.

---

<sup>52</sup> Santiago Ruiz. *Elaboración de conocimiento desde un estómago ecléctico, libérrimo*. En: revista Reflexiones Marginales N° 16. Consultado en internet el 17 de Agosto <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/num10-resenas-blog/199-elaboracion-de-conocimiento-desde-un-estomago-electico-liberrimo>. las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

### 3.1.2 Nativismo

Como hemos visto el grupo modernidad/colonialidad hace una crítica a la Modernidad y al eurocentrismo pero estas han sido consideradas por algunos críticos del proyecto como si se estuviera descartando de tajo a la modernidad, es decir, un rechazo total a todo lo europeo desde un fundamento tercer mundista o, más restringido desde un nativismo indígena o afrodescendiente. Si bien, el pensamiento decolonial analiza los conocimientos sometidos/subalternizados por la visión eurocéntrica del mundo no se trata de una crítica antieuropea pues estaríamos cayendo en un fundamentalismo tercer mundista como según Restrepo y Rojas lo afirma Grosfoguel:

“Si rechazáramos las aportaciones de europeos o euro-americanos estaríamos invirtiendo el fundamentalismo eurocéntrico con un fundamentalismo tercermundista antieuropeo [o indianista o afrodescendentista].”<sup>53</sup>

Como podemos ver la crítica al eurocentrismo es más que un simple rechazo a un pensador o categoría forjada por un europeo. El problema del eurocentrismo como lo plantea el pensamiento decolonial tiene que ver con el descentramiento y pluralización del pensamiento eurocéntrico. Esto es una tarea más compleja porque el eurocentrismo es un problema mundial como lo declara Grosfoguel:

“Dejar las gafas del eurocentrismo no es fácil pues implica pensar epistémicamente con los ojos de otro [...] Todos estamos afectados por el eurocentrismo. El eurocentrismo no es un problema europeo sino

---

<sup>53</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. Op. Cit. Pág. 190.

mundial que nos concierne a todos. No sobra anotar que si el 'otro' está también afectado por el eurocentrismo, entonces ver desde los ojos del otro no es tan sencillo como pareciera. Más aun cuando mucho de la otredad de ese 'otro' ha sido atravesada por la más pura imaginación eurocéntrica.”<sup>54</sup>

Otro argumento que presenta Grosfoguel en relación a la complejidad de este proyecto es que nuestro lenguaje está lleno de categorías occidentales y que estamos contaminados por la colonialidad.

“[...] estamos imbricados de categorías que identificamos como 'occidentales'. No estamos absolutamente fuera del eurocentrismo aunque haya unos más afuera que otros [...] Pues, estamos todos ya contaminados por la colonialidad [...]”<sup>55</sup>

A pesar de esto el proyecto decolonial reconoce la diversidad epistemológica que existe en el mundo a pesar de siglos de colonización y reconoce que Europa no erradicó toda la cosmología/epistemología otra. Lo que busca el proyecto decolonial no es el rechazo a la modernidad y a todo lo que sea europeo ya que la modernidad no existe sin la colonialidad y es difícil identificar que es europeo y que no lo es, la idea es cambiar los contenidos de la arquitectura conceptual que subyace a la colonialidad, también una problematización desde la colonialidad de las narrativas celebratorias de la Modernidad. La idea no es deshacerse de la Modernidad para que el conocimiento de los subalternos, las formas de vida del indio y del “afro” renazcan en su condición pura ya que su núcleo epistémico, político y existencial está contaminado por la Modernidad. Por estos argumentos el

---

<sup>54</sup> Ibídem. Pág. 192. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

<sup>55</sup> Lamus Canavate, Doris. Op. Cit. Pág.329. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

proyecto decolonial no puede considerarse un fundamentalismo tercermundista; para Grosfoguel los fundamentalismos invierten el fundamentalismo eurocéntrico:

“[...] los fundamentalismos de diferentes tipos del tercer mundo responden a la retórica de un ‘espacio exterior puro’ esencialista o de una ‘exterioridad absoluta’ a la Modernidad. Son fuerzas ‘modernas antimodernas’ que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico.”<sup>56</sup>

La pregunta esencial que debemos hacer, es para Grosfoguel la siguiente: “¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del tercer mundo?”<sup>57</sup>

### 3.1.3 ¿Políticas de identidad o identidad en la política?

Otra de las tergiversaciones que se le han hecho al proyecto decolonial consiste en afirmar que lo que busca es hacer una defensa a las políticas de identidad y más en relación a las políticas de identidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En los escritos de Grosfoguel se expresa la idea que tiene el pensamiento decolonial en relación a las políticas de identidad. Uno de sus argumentos en contra de las políticas de la identidad y de las desventajas de esta es el siguiente:

---

<sup>56</sup> Grosfoguel, Ramón. *La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales. Transmodernidad, Pensamiento fronterizo y Colonialidad Global*. En: Revista Tabula Rasa No.4, 2006. Pág. 39. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Pág. 19.



“El alcance de la “política de la identidad” es limitado y no puede lograr una transformación del sistema y de su patrón de poder colonial. Dado que todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/ colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista. Las identidades “negra”, “indígena”, “africana” o las nacionales como la “colombiana”, “keniana” o “francesa” son construcciones coloniales. La defensa de estas identidades podría servir a algunos propósitos progresivos dependiendo de lo que esté en juego en ciertos contextos [...] Pero la política de la identidad sólo atiende las metas de un solo grupo y demanda igualdad dentro del sistema en lugar de desarrollar una lucha radical anticapitalista contra el sistema. El sistema de explotación es un espacio de intervención crucial que requiere alianzas más amplias a lo largo de líneas no sólo raciales y de género, sino también a lo largo de líneas de clase y entre una diversidad de grupos oprimidos en torno a la radicalización de la noción de igualdad social [...] El nuevo universo de significado o el nuevo imaginario de la liberación necesita un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y de formas de opresión.”<sup>58</sup>

Lo que el proyecto decolonial opta por defender es más bien una identidad en la política que una política de la identidad. Lamus Canavate retomando lo dicho por Grosfoguel señala las siguientes diferencias:

“Las políticas identitarias no aceptan la participación de nadie que no sea del grupo identitario en juego. Al contrario, la identidad en la política significaría una apertura política que tiene que ver más con lo que se podría denominar el posicionamiento: Las identidades en la política privilegian no la identidad sino el proyecto ético-epistémico que viene desde dicha identidad. De ahí que se esté [...] abierto a la participación de cualquiera no importa si su identidad no es parte del grupo desde el cual nace el proyecto ético-epistémico.”<sup>59</sup>

Como vemos aquí la identidad en la política, tiene que ver más con la *identificación* con un proyecto político que con la defensa esencialista de una identidad. Esto quiere decir que el individuo sea indígena o afrodescendiente

---

<sup>58</sup> Ibídem. Pág. 42. Las comillas dentro de la cita pertenecen al autor.

<sup>59</sup> Lamus Canavate, Doris. Ed. Cit. Pág. 331.

tiene la libertad de identificarse o no con un proyecto indígena. El proyecto decolonial reconoce la situacionalidad del conocimiento pero sin entrar en esencialismos.

“La identidad en la política significa que hay un proyecto epistemológico que está abierto, donde no todos los indígenas, para poner un ejemplo, van a apoyarlo, van a ver un montón de indígenas que se van a oponer, usando otras epistemologías, eurocéntricas, etc. [...] Y tu puedes tener un indígena pensando como un europeo, pues de la misma forma puede haber un europeo pensando como un indígena.”<sup>60</sup>

Aquí podemos ver que la identidad en la política significa una apertura política que privilegia no la identidad sino al proyecto ético- epistémico que proviene de dicha identidad. Pero las políticas de la identidad establecen una necesaria correspondencia entre el contexto social de una persona y su epistemología, su política o su identidad.

### **3.1.4 Modernidad Hiperreal**

Las críticas al proyecto decolonial de las que haremos mención son algunas limitaciones conceptuales en los trabajos de los integrantes del proyecto modernidad/colonialidad, éstas tienen que ver con la noción de Modernidad (y colonialidad) hiperreal, la conceptualización de la cultura y la noción de poder entendidas fundamentalmente como dominación.

---

<sup>60</sup> Lamus Canavate, Doris. *Ibídem*. Pág. 194.

Si bien el proyecto decolonial ha realizado una crítica a la Modernidad que presenta su lado oscuro integrado por las prácticas de violencia epistémica, ontológica y de autoridad de la colonialidad, y donde se determina la relación necesaria entre la modernidad y la colonialidad ya que no puede existir una sin la otra, es decir, no existe Modernidad sin colonialidad.

Para Eduardo Restrepo estas nociones de Modernidad y colonialidad operan en un plano muy abstracto y general pudiendo incluso funcionar como formaciones hiperreales. Un ejemplo de esto es para Restrepo la distinción entre primera y segunda Modernidad establecida por Dussel donde éste afirma que la Modernidad surge con la conquista de América por parte de los españoles y portugueses y no con la ilustración, la revolución francesa y la revolución industrial teoría que contrasta con lo establecido por los teóricos “intramodernos” y europeos centrados. Esta forma de conceptualizar la Modernidad es la que denomina Restrepo como Modernidad hiperreal. Restrepo define lo hiperreal como: “un definicional abstracto normativo estructurante de la imaginación teórica y política, un significante maestro generalmente naturalizado desde el cual se organiza lo pensable pero que se mantiene por fuera de lo pensado.”<sup>61</sup> Según Restrepo no es que se trate de negar la existencia de la Modernidad ni sus efectos concretos en el mundo, lo que él indica como Modernidad hiperreal son aquellos criterios que han establecido a la Modernidad con una sola identidad esencial y que a pesar que se

---

<sup>61</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. Op. Cit. Pág. 205.

establezcan diferencias como las de la primera y segunda Modernidad estas diferencias son más que todo de superficie por lo que la Modernidad sigue manteniendo una identidad sustantiva que va más allá de esas variaciones. También considera que el proyecto modernidad/decolonial sigue reproduciendo los contenidos sobre los que la retórica celebracionista de la Modernidad se ha edificado reproduciendo así una Modernidad hiperreal; además también porque los trabajos de estos se enfoca en la Modernidad en un sentido singular y no de modernidades en plural dejando a un lado la exploración de lugarizaciones o articulaciones de diferentes modernidades.

Lo que propone Restrepo y Rojas como alternativa a la Modernidad hiperreal es que no se aborde la Modernidad desde un punto de vista sustancialista en que se defina que es o no la Modernidad. Sino que se aborde histórica y etnográficamente los discursos pronunciados y las prácticas relacionadas en pro y en contra de lo que se supone es la Modernidad. Se propone además la pluralización y el descentramiento de la Modernidad como *una*, sin dejar a un lado los proyectos civilizatorios articulados en su nombre. También se busca cuestionar la validez historiográfica y etnográfica de la distinción entre primera y segunda Modernidad; para Restrepo y Rojas esta distinción sólo tiene sentido en las discusiones filosóficas:

“la idea de que la Modernidad empieza en el siglo XVI con el ego conquiro y la distinción entre primera y segunda Modernidad solo tiene sentido en las discusiones filosóficas que muy a pesar profundizan

antes que problematizar las narrativas y representaciones convencionales que se han edificado sobre la Modernidad misma.”<sup>62</sup>

Para Restrepo Y Rojas lo valioso de la distinción de Dussel entre primera y segunda Modernidad consiste en la irreverencia de problematizar la mitología de la Modernidad. Aunque para Restrepo no se desmonta totalmente tal mitología sino que termina extendiendo sus alcances y reproduciendo muchos de los supuestos que la hacen posible. Restrepo siguiendo la idea de la Modernidad hiperreal que opera en el pensamiento decolonial se apoya en el cuestionamiento de Elena Yehia acerca de modernidad/colonialidad/decolonialidad.

“La modernidad/colonialidad/decolonialidad podría entonces ser diferentes cosas en diferentes lugares en diferentes momentos que requieren ser abordados no en el singular sino como una serie de prácticas situadas, encarnadas, que producen entidades en una topografía originalmente plana. En tanto sigamos entendiendo la decolonialidad en términos de singularidad, permaneceremos cerrados en la lógica de la colonialidad y la epistemología occidentales.”<sup>63</sup>

Restrepo y Rojas critican al pensamiento decolonial por operar desde una noción de Modernidad hiperreal que reproduce un cerramiento del mismo tipo que se le atribuye a la colonialidad por lo que propone repensar el cómo se está considerando la Modernidad en el pensamiento decolonial.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*. Pág. 207.

<sup>63</sup> Yehia, Elena. *Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red*. En: Revista Tabula Rasa. N°6, 2007. Pág. 108.

### 3.1.5 ¿Cultura autónoma o resistencia cultural?

Otro de los puntos en los cuales se critica al proyecto decolonial es en la noción de cultura con la que operan. Para Restrepo y Rojas consiste en un “sistema de significado o forma de vida esencialmente autónoma que cuando se piensa en una relación constitutiva tiene que ver con la resistencia inmanente a la imposición de la cultura occidental.”<sup>64</sup>

Esto ha traído según Restrepo Y Rojas como consecuencia que las nociones de cultura indígenas o afro descendientes aparezcan estructuradas en una tradición propia opuesta a la cultura occidental. Además, afirma que esta noción de cultura ha sido cuestionada por la antropología y por los estudios culturales. El antropólogo Wolf entiende la cultura como totalidades integradas y circunscritas de otras entidades iguales “cada sociedad con su cultura característica es concebida como un sistema integrado y unido que se contrasta con otros sistemas igualmente integrados.”<sup>65</sup>

Esta forma de noción de cultura autónoma considera que a cada modelo de cultura le corresponde un lugar discreto delimitado y exclusivo, es decir, que hay una correspondencia entre lugar, gente y cultura donde no existe la diferencia y la desigualdad al interior, dándole así un carácter original con una entidad

---

<sup>64</sup> Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. Op. Cit. Pág. 210.

<sup>65</sup> Wolf, Eric 2000. *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2000. Pág. 16.

establecida. Una noción de cultura que contrasta la noción de cultura autónoma es la siguiente:

“En lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución como comunidad en ese espacio interconectado que ha existido siempre.”<sup>66</sup>

Entonces, podemos concluir que Para Restrepo y Rojas si no tenemos en cuenta esa interconexión entre culturas se hace difícil comprender de una manera adecuada las hibridaciones culturales, las desigualdades establecidas entre y al interior de las culturas así imaginadas.

---

<sup>66</sup> Gupta, Akhil y Ferguson, James . *Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia*. En: Revista Antípoda. N° 7. 2008. Pág. 237.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo se ha elaborado una primera visión general de los contornos y especificidades del pensamiento decolonial representada en el grupo modernidad/colonialidad. Hemos presentado algunos de los conceptos y discusiones centrales elaboradas en los últimos años por esta colectividad de argumentación, como también algunas críticas que se derivan de sus planteamientos o de la manera en cómo estos han sido interpretados por quienes han tenido contacto con estos planteamientos. Para entender más claramente el pensamiento del grupo se han expuesto las diversas fuentes intelectuales en las que el grupo se ha nutrido y ha colocado su fundamento teórico. De las fuentes teóricas más importantes en las que se fundamenta éste se hizo énfasis en: la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, los estudios poscoloniales, teoría del sistema mundo. Esta última teoría es muy importante para el pensamiento decolonial por la razón que expresa Aníbal Quijano cuando afirma que la colonialidad hay que entenderla en la perspectiva del sistema mundo y en su patrón de poder global en el que se diferencian y jerarquizan las poblaciones del mundo apelando al discurso racial en pro de la explotación capitalista.

Los planteamientos y propuestas teóricas del grupo modernidad/colonialidad han estado enfocadas en comprender la experiencia de la Modernidad, e invocan también una epistemología, un sujeto y un proyecto político que cuestiona los modelos eurocéntricos impuestos por los colonizadores.



Podemos ver que el pensamiento decolonial se caracteriza por la reelaboración del fenómeno histórico de la Modernidad cuestionando la narrativa eurocéntrica de ésta y comprendiéndola desde perspectivas históricas, sociológicas, culturales y filosóficas. Este cuestionamiento a la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad ha sido tal vez el pensamiento central del grupo modernidad/colonialidad. Por eso la importancia de estudiar el término “colonialidad”, ésta hace parte integral de los procesos de modernización y por que la colonialidad es constitutiva de la Modernidad y no puede existir una sin la otra. Para el proyecto modernidad/colonialidad la Modernidad surge en la profunda confrontación producida por los europeos en el mal llamado descubrimiento de América. De ahí la necesidad de haber dedicado un capítulo al análisis del proceso de colonización en América donde se analizó el carácter eurocéntrico de los discursos que en pro o en contra juzgaban el proceso colonial en América y se analizó una nueva forma de dependencia llamada colonialidad que se constituyó en una de las herencias coloniales en América latina y que según el proyecto modernidad /colonialidad ha elaborado tres categorías centrales de la colonialidad que nos permiten conocer aún más el alcance y forma de operar de ésta, las cuales son: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

Por último se analizaron algunas tergiversaciones y críticas que se han hecho al proyecto decolonial. Entre las tergiversaciones está aquella que caracteriza al proyecto como esencialista. Otra es el supuesto rechazo que hace el proyecto

decolonial a la Modernidad y a todo lo europeo desde un fundamento tercer mundista o más restringido aun desde un nativismo indígena y la defensa de las políticas de identidad que supuestamente defiende el proyecto. Entre las críticas encontramos las que hace Restrepo a la noción de Modernidad y cultura del proyecto modernidad/colonialidad.

Podemos ver este trabajo como una reflexión acerca del pensamiento decolonial enfocada en los rasgos más característicos de la filosofía latinoamericana que consisten no en un mero pensar abstracto sobre construcciones intelectuales, sino en un pensar que recae sobre la misma realidad latinoamericana, además por su intencionalidad u orientación nacional y social de los pueblos de América latina que destaca como principales los problemas de la libertad del hombre y de los pueblos.

Creemos que es posible desde una sociedad antagónica y enajenante donde predomina la ideología explotadora y neocolonial forjar un pensamiento democrata y libertador como lo ha venido haciendo los integrantes del proyecto modernidad/colonialidad. Como dice Augusto Salazar Bondy “la filosofía debe cumplir con la función crítica del autoanálisis de la sociedad y ser la conciencia desmitificadora que libera de los mitos y denuncia la situación de dependencia y

opresión, ser la clara de la situación dependiente y oprimida del pueblo latinoamericano y se comprometa a superarla.”<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Demenchonok, Eduardo. Op. Cit. Pág. 46.

## BIBLIOGRAFÍA

## Textos, Artículos y libros en general

Ardiles, Osvaldo Et Al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.

Baquer, Miguel Alonso. *La Ética de la Conquista y la Moral de los Conquistadores*. En: *Militaria: Revista de Cultura Militar*, ISSN 0214-8765, N°. 4, 1992.

Castro-Gómez, Santiago. *La Hibris Del Punto Cero Ciencia, Raza e Ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. 2005.

\_\_\_\_\_ y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

Demenchonok, Eduardo. *Filosofía Latinoamericana*. Editorial El Buho LTDA. Santa Fe De Bogotá. 1992.

Dussel, Enrique. *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Pág. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.

\_\_\_\_\_. *El Encubrimiento Del Otro. Hacia el Origen Del Mito De La Modernidad*. La Paz: Plural Editores - Centro de Información para el desarrollo - CID.

Fernández Buey, Francisco Javier. *La Controversia Entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión*. En: *Boletín Americanista*, ISSN 0520-4100, N°. 42-43, 1992.

Grosfoguel, Ramón. *La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales. Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global*. En: *Revista Tabula Rasa* No.4, 2006.

Gupta, Akhil y Ferguson, James . *Más allá de la 'cultura': Espacio, Identidad, y La Política De La Diferencia*. En: *Revista Antípoda*. N° 7. 2008.

López de Palacios Rubios, Juan: *De Las Islas Del Mar Océano*. Edición presentada por Silvio Zavala. México. Buenos Aires. 1954.

Maldonado-Torres, Nelson. *Sobre La Colonialidad Del Ser: Contribuciones al Desarrollo De Un Concepto*. En: *El Giro Decolonial Reflexiones Para una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*. Ed Siglo del hombre editor. 2007 Bogotá.

Quijano, Aníbal. *Colonialidad y Clasificación Social*. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. *Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca. 2010.

Vitoria Francisco. *De indís*. Ed. crítica Bilingüe por L. Perena y J.M. Prendes, con estudios introductorios de V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdániz y A. Truyol Serra. CSIC, Madrid.

Wallerstein, Imanuel. *Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción*. Madrid: Siglo XXI Editores. 2006.

Wolf, Eric. *Europa y La Gente Sin Historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2000.

Yehia, Elena. *Descolonización Del Conocimiento y La Práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red*. En: *Revista Tabula Rasa*. N°6, 2007.

Zavala, Silvio. *Filosofía de la conquista*. México: FCE. 1947.

#### Artículos en Internet

Grupo De Estudios Para La Liberación. *Breve Introducción al Pensamiento Decolonial*. En: *Revista Centro Mundial De Pensamiento Subalterno*. Publicado Lunes 29 de Marzo de 2010 16:48.

Enlace: [http://cemupesa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=80:breve-introduccion-al-pensamiento-decolonial&catid=39:otros-articulos&Itemid=53&lang=es](http://cemupesa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=80:breve-introduccion-al-pensamiento-decolonial&catid=39:otros-articulos&Itemid=53&lang=es). Consulta en internet 2 de junio de 2013.

Morales, Javiel Elena. *Filosofía, Conquista Y Justificación De La Esclavitud En América*. Área de Ciencias Sociales de la Dirección General de Currículo. Secretaría de Estado de Educación República Dominicana. Fecha de recepción 5 de Octubre de 2009. Enlace:

[http://www.educando.edu.do/Userfiles/P0001%5CFile%5Cfilosofia\\_del\\_conquistador\\_7.pdf](http://www.educando.edu.do/Userfiles/P0001%5CFile%5Cfilosofia_del_conquistador_7.pdf). Consulta en internet 9 de Enero de 2013.

Quijano, Aníbal. *“Raza”, Etnia” Y “Nación” En: Mariategui: Cuestiones Abiertas*. Publicado en *“JCM y Europa: La Otra Cara Del Descubrimiento”*. Editorial Amauta 1992. Lima, Perú.

Ruiz Santiago. *“Elaboración de Conocimiento Desde un Estómago Ecléctico, Libérrimo”*. En: Revista Reflexiones Marginales N° 16. Enlace: <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/num10-resenas-blog/199-elaboracion-de-conocimiento-desde-un-estomago-electico-liberrimo>. Consultado en internet el 17 de Agosto.

Santos Herceg, José . *Filosofía de (para) La Conquista. Eurocentrismo y Colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo*. Atenea (Concepc.)[online]. 2011, n.503, pp. 165-186. ISSN 0718-0462. doi: 10.4067/S0718-04622011000100009. Enlace: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622011000100009&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622011000100009&script=sci_abstract). Consulta en internet 25 de Enero 2013.