

ESTUDIOS DECOLONIALES Y POSCOLONIALES. POSTURAS ACERCA DE LA MODERNIDAD/ COLONIALIDAD Y EL EUROCENTRISMO*

MARTHA ISABEL GÓMEZ VÉLEZ**

DORA CECILIA SALDARRIAGA GRISALES****

MARÍA CLAUDIA LÓPEZ GIL*****

LINA MARÍA ZAPATA BOTERO*****

Recibido: 22 de febrero de 2017 – Aprobado: 28 de abril de 2017

DOI: 10.24142/raju.v12n24a2

Resumen

El escrito parte de uno de los objetivos específicos del proyecto de investigación en el que se enmarca, consistente en indagar por los es-

* Artículo de revisión producto de la investigación terminada “La decolonialidad: fundamento epistémico del abolicionismo penal y del feminismo como teorías críticas del derecho que permiten construir nuevas formas de comprensión de los derechos humanos”, adscrito al grupo de investigación Ratio Juris de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma Latinoamericana (institución que financió el proyecto), en la línea de investigación Globalización, Derechos Humanos y Políticas Públicas. Las autoras son investigadora principal, coinvestigadora y auxiliares de investigación, respectivamente. La investigación se terminó en julio de 2016.

** Abogada, Especialista en Derecho Penal, Magíster en Derecho, docente investigadora de la Universidad Autónoma Latinoamericana, asesora de la Clínica Jurídica de Interés Público UNAULA y coordinadora del Semillero Interuniversitario de Abolicionismo Penal. Docente de cátedra de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: martha.gomez@unaula.edu.co

*** Abogada, Especialista en Estudios Urbanos, Magíster en Derechos Humanos y Democratización, docente investigadora y Coordinadora Observatorio de Género de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Correo electrónico: doraceciliassaldarriaga@gmail.com

**** Estudiante de noveno semestre de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma Latinoamericana, auxiliar de investigación de febrero de 2015 a febrero de 2016. Correo electrónico: mariaclau15@hotmail.com

***** Estudiante de octavo semestre de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma Latinoamericana, auxiliar de investigación de febrero de 2015 a febrero de 2016. Correo electrónico: linmazap@gmail.com

tudios decoloniales y su contexto, para que luego puedan servir como plataformas para teorías críticas como el abolicionismo y el feminismo latinoamericanos. Partiendo de ello, este escrito contextualiza los estudios decoloniales desarrollados en Latinoamérica en las últimas décadas; pero dichos estudios no se deben analizar de manera separada a otros conceptos fundamentales, a la hora de abordar las críticas decoloniales, como sería la relación entre la modernidad y la colonialidad y la manera como, a través de ellas, la visión eurocéntrica se refleja. Tampoco se puede olvidar un antecedente importante a las teorías decoloniales: los estudios poscoloniales. Para ello, se realizó un ejercicio que parte del paradigma cualitativo, pensado como un esfuerzo para comprender la realidad social como proceso histórico, desde una perspectiva decolonial, porque precisamente lo que se busca es desentrañar las relaciones de dominio latinoamericanas del siglo XXI. Ello implica la utilización de un enfoque histórico hermenéutico, que supone el análisis bibliográfico de múltiples autores que se han concentrado en la interpretación de las realidades que genera el colonialismo y la colonialidad.

Palabras clave: Decolonialidad, modernidad/colonialidad, poscolonialidad, eurocentrismo.

DECOLONIAL AND POSTCOLONIAL STUDIES. THEORIES ABOUT MODERNITY, COLONIALITY, AND EUROCENTRISM

Abstract

The article is part of one of the specific objectives of which the research project is framed. That is to investigate decolonial studies and their context, as they are platforms for critical theories such as Latin American abolitionism and feminism. As such, the article contextualizes decolonial studies developed in Latin America in recent decades. However, these studies should not be analyzed separately from other fundamental concepts when it comes to addressing decolonial criticisms, such as the relationship between modernity and coloniali-

ty and the way in which the eurocentric vision is reflected, also without forgetting an important antecedent to the decolonial theories: the postcolonial studies. For this, a study was carried out starting from the qualitative paradigm, thought of as an effort to understand social reality as a historical process, from a decolonial perspective, because precisely what is sought is to unravel the association to domination in Latin America during the 21st century. This implies the use of a hermeneutical historical approach, which presupposes the bibliographical analysis of multiple authors who have concentrated on the interpretation of the realities generated by colonialism and coloniality.

Key words: Decoloniality, modernity, coloniality, postcolonialism, eurocentrism.

INTRODUCCIÓN

Este artículo parte del proyecto de investigación titulado “La decolonialidad: fundamento epistémico del abolicionismo penal y del feminismo como teorías críticas del derecho que permiten construir nuevas formas de comprensión de los derechos humanos”, justificándose el escrito en la necesidad de profundizar las posturas decoloniales y los conceptos que están ligados, por ser afines o por ser la base problemática sobre la que se construyen estas teorías, tales como la relación entre modernidad y colonialidad, la visión eurocéntrica y las posturas poscoloniales.

Se tiene como punto de partida el objetivo general de la investigación, que plantea la necesidad de presentar, en clave decolonial, el carácter provincial del proyecto universalista eurocéntrico de los derechos humanos y las maneras en que se entrecruzan, desde posiciones críticas, el abolicionismo penal, como una propuesta para descolonizar el punitivismo exacerbado del liberalismo-capitalismo, y el feminismo, como una alternativa liberadora frente al patriarcado cristiano-céntrico, que aún funciona como un registro determinante en nuestra época. Se busca llevar a cabo apenas uno de los objetivos específicos del proyecto de investigación, consistente en indagar por los estudios decoloniales y su contexto, para que luego puedan servir como plataformas para teorías críticas como el abolicionismo y el feminismo latinoamericanos.

El desarrollo de la investigación, y la elaboración del texto, respondió al paradigma cualitativo en tanto “apunta a la comprensión de la realidad social como resultado de un proceso histórico de construcción a partir de la lógica de los diversos actores sociales, con una mirada ‘desde adentro’” (Galeano, 2004, p. 20). Desde esta perspectiva, es necesario tener presente el nexo entre pensamiento y realidad, y la conciencia como construcción de las relaciones intersubjetivas. Pero no se puede perder de vista que el enfoque que determinó esta investigación obedece al paradigma decolonial y, por lo tanto, intentó superar las denominaciones que a América Latina le ha impuesto la colonialidad, lo que significa trascender las esferas de la investigación tradicional para intentar aplicar enfoques menos cuadrículados, pero sin que ello implique mermar el rigor de la investigación social latinoamericana. Con respecto al enfoque, hicimos uso del histórico hermenéutico, en tanto se buscará, en forma recurrente, intercambiar observaciones, presunciones o interpretaciones a partir de la verificación de datos nuevos que, a su vez, permitirán el acceso a nuevas interpretaciones. Según este enfoque, es

posible desarrollar la investigación en tres momentos no secuenciales: 1) la definición del problema objeto de investigación: exploración de la situación y diseño, 2) el trabajo bibliográfico, que incluye la recolección de datos y la organización de la información y 3) la identificación de especificidades o patrones que permiten el análisis e interpretación de la información.

De esta manera, el escrito desarrolla cuatro conceptos que son necesarios para entender las dinámicas actuales que persisten en las visiones de subordinación y discriminación; ellos son: modernidad/colonialidad, eurocentrismo, visión poscolonial y estudios decoloniales. Se aclara que, a pesar de que la decolonialidad es el punto central de la investigación, los demás conceptos son necesarios y se consideró pertinente abordarlos a todos, para continuar con las prácticas liberadoras frente a las cadenas impuestas por el colonialismo y la colonialidad.

MODERNIDAD/COLONIALIDAD

Sobre la idea de “progreso” se han llevado a cabo numerosas discusiones, acerca de cómo esta ha incidido en la modernidad, como proceso histórico mundial, y el por qué se habla de ella como objetivo de la humanidad. A esto se le suma la pregunta: ¿qué relación existe entre la modernidad y la colonización de los pueblos indígenas y africanos? Se parte del concepto de progreso, porque a partir de él se construyen formas de clasificación de todos los pueblos y continentes y sus respectivas experiencias históricas, para que sea el referente de la manera como la modernidad está relacionada con la colonialidad (Lander, 2005).

Según Dussel (2003), modernidad es un proceso que se puede entender desde dos conceptos: el primero como “una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón, como proceso crítico que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (p. 45); y el segundo es “el hecho de ser ‘centro’ de la Historia Mundial” (p. 46). Lo anterior se evidencia en la concepción universal consistente en que, desde 1492 nace una única Historia Mundial, percepción característica del eurocentrismo, que no admite otra forma de ser contada.

También la modernidad se describe como mito, debido a la justificación de que la idea de “desarrollo” implica superioridad y el sujeto que ostenta esta posición superior tiene la “exigencia moral” de educar; en consecuencia, se toma a Europa como punto de partida para quienes carecen de tal civilización y por ser la que ejerce dicha misión mediante la violencia que,

en términos de Espinosa (2007): “se justificó con base en la supuesta misión social de Europa, como heraldo de la civilización en tierras no civilizadas” (p. 275); que además de asesinar pueblos enteros extinguen conocimientos y costumbres. De esta manera, los sacrificios y sufrimientos son necesarios ante los ojos del colonizador, que se figura a sí mismo como sujeto redentor; por ello, su praxis se muestra como liberadora de la barbaridad para dirigirlos al desarrollo (Dussel, 2003, p. 49).

Para este efecto, Grosfoguel (2013) y Maldonado (2007a) han mencionado que este proceso tiene su fundamentación filosófica o legitimación ontológica en el pensamiento cartesiano, desde el cual se puede entender dicha superioridad cuando se niega al otro como persona. Cuando se lee la máxima de Descartes, “pienso, luego existo”, se traduce, en su imaginario y en el del resto de Europa (occidental), como un argumento ontológico que justifica que cuando se “es”, implícitamente y por defecto, el “otro” está desprovisto de “ser”. Este concepto revestirá de especial importancia para la construcción del concepto de colonialidad del ser, y tiene que ver con el acento que Heidegger le dio al “luego existo” o “luego soy”, pero solo en la medida en que “soy yo quien pienso” y, por lo tanto, otros no, lo que supondría una conclusión mucho más compleja y más de fondo: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (Maldonado, 2007a, p. 144). Estas ideas, derivadas de la máxima cartesiana, generaron consecuencias para los colonizados, a quienes se les negaron sus facultades cognitivas y ontológicas, lo que se puede observar en aspectos específicos como la manera en que se veía la escritura “no alfabetizada” de los indígenas.

Así, se cuestiona la humanidad de los colonizados, cuando quien lleva a cabo el proceso civilizatorio es el sujeto que piensa; por lo tanto, el colonizado no “es” porque está desprovisto de pensar y, por consiguiente, se despoja de su humanidad, que es equivalente a decir que el colonizado no es persona. Esto se resume en palabras de Maldonado (2007a): “la ausencia de racionalidad está vinculada en la modernidad con ausencia de ser en sujetos racializados” (p. 145). Esto, sin dejar de lado las connotaciones de la idea de raza que de esta afirmación se desprenden.

No obstante, siguiendo la misma línea, al proceso de colonización en América se le añade que, para 1492, la noción de “gente sin religión” era un argumento cuya lógica significaba la equivalencia a gente sin Dios; por consiguiente, la falta de creencia en un Dios era igual a la carencia de alma; y si no se tiene alma no se es persona (Grosfoguel, 2013, p. 45). Lo anterior

incidió, de manera esencial, en el imaginario del sujeto colonizador, debido a que dicho imaginario es el sentido común europeo que tradujo a nivel metódico el racismo, y por ello es lógica la afirmación de Grosfoguel (2013), según la cual el racismo religioso: “fue el primer indicador de racismo en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidente-céntrico/cristiano-céntrico” (p. 45) que marcó un hito en el imaginario del sujeto colonizador con respecto a la conquista de los pueblos marranos,¹ moriscos² y africanos;³ a los cuales no se les cuestionaba propiamente su humanidad, sino su teología. Al considerar que no tenían religión, esta humanidad también quedó en duda. Adicionalmente, el método de conversión forzada al cristianismo, que se usó contra estos tres grupos, fue aplicado también a los indígenas en las Américas.

Así entonces, la duda cartesiana sobre la humanidad de los pueblos indígenas constituyó la herramienta epistémica y ontológica fundamental para que se diera el proceso civilizatorio en las Américas. La razón principal de dicho escepticismo vino por la idea de raza, que era alimentada, en una concepción original, por la idea de que los indígenas no tenían religión; y que más que una duda se planteó como una certeza basada en la carencia de pensamiento o razón en esos racializados. Tales ideas fueron patrocinadas por el sentido común y tomadas al nivel de filosofía y fundamento de las ciencias (Maldonado, 2007a).

Sin embargo, y siguiendo a Restrepo (2007), no se puede limitar la discusión sobre el concepto de modernidad al *etnocentrismo europeo*, sino sobre la participación de las Américas y su posición en esa experiencia histórica que llaman modernidad, debido a que este concepto se puede observar desde una perspectiva material, además de la subjetiva, en tanto las experiencias vividas en América en torno a estos procesos afectaron las relaciones sociales (dimensión material), pero también los aspectos individuales de

1 Se conocía como “marranos”, en forma peyorativa, a los judíos que se transformaron forzosamente en cristianos o fingían haberse convertido al cristianismo, también llamados judíos conversos (Grosfoguel, 2013, p. 40).

2 Se denominaron “moriscos”, también con acento peyorativo, a los musulmanes que forzosamente se convirtieron en cristianos. Las acciones, en ambos casos, tanto para “marranos” como para “moriscos”, se convirtieron en “garantía de que los futuros descendientes de marranos y moriscos nacerían completamente cristianos, sin rastro en la memoria de sus ancestros” (Grosfoguel, 2013, p. 40). Lo que este autor manifiesta como una expresión de genocidio cultural.

3 En la España del siglo XVI se asimilaba al africano como musulmán, y por eso su racialización; inicialmente, no por un asunto de color, sino de religión. Por esta razón empiezan a ser esclavizados y llevados al continente americano (Grosfoguel, 2013, p. 48).

sus integrantes (dimensión subjetiva), lo que ocasionó una transformación en estas dimensiones, en cuestiones muy diversas como la necesidad de concentración del capital y de los asalariados (ya que el patrón de poder mundial capitalista así lo exige), la desacralización de las jerarquías y autoridades, el hecho de que se piense en la “individualización” de cada sujeto, que se le conceda ese concepto de libertad individual, en contra de lo que antes se pensaba, para poder hablar del tratamiento igualitario de todas las personas, pero requiriendo, en el fondo, la aplicación de relaciones de explotación y dominación (Quijano, 2007a, pp. 216-217).

Lo anterior, entonces, se puede explicar a través del concepto del actual sistema-mundo que evidencia la razón por la que se une colonialidad/modernidad; categoría que representa el orden civilizatorio occidental y que:

implica la gestión y el control del ser, del poder y del saber en el Sistema Mundo a través de la asimilación de los modos de ser, conocer y de ejercer el poder según los parámetros del hombre blanco, occidental y cristiano (Urdaneta y Naranjo, 2011, p. 45).

El nuevo sistema-mundo, que se remonta desde hace más de 500 años a la colonización de las Américas, según Quijano (2007a), fue “el que comenzó a formarse en América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo” (p. 214), si se utiliza la lógica colonial/imperial y se homogeneiza a las poblaciones que estaban en su dominio, a diferencia del primero que fue la humanidad en su conjunto. Este consistió en la consolidación del circuito comercial del Atlántico, en el cual el centro se benefició de la explotación de las colonias o de las periferias (Amin, 2009).

Según Wallerstein (2005, p. 26), el sistema-mundo moderno se da como consecuencia de la necesidad de cambio tecnológico y de expansión, que había generado la incesante acumulación de capital.⁴ Su análisis nació, precisamente, como resistencia a estudiar la historia de una sola parte de la

4 “Algunos países eran económicamente más poderosos que otros (los del centro) y, por ende, podían negociar en términos que favorecían el desvío de la plusvalía de los países débiles (la periferia) al centro. Alguien lo llamaría luego ‘intercambio desigual’. El análisis que suponía un remedio para la desigualdad: que los estados periféricos emprendiesen acciones con el fin de instituir mecanismos que equilibrasen el intercambio en su mediano plazo” (Wallerstein, 2005, p. 26).

humanidad (centro)⁵ y comenzar a revelar el vínculo de este proceso con las otras partes de la misma (periferias).

De esta manera, se torna imprescindible el proceso de modernidad con el de colonialidad, que parte de la siguiente afirmación de Mignolo (2005): “A partir del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad” (p. 61). Lo anterior, teniendo en cuenta que América participó con una posición de poder distinta, porque dicha participación presupone una estrecha relación con la colonialidad del poder, para la cual, la instrumentalización y destrucción de los cuerpos colonizados y lo que compone su idiosincrasia, como la tierra y su espiritualidad, fueron una herramienta imprescindible para la fundación de la modernidad.

Dentro de la construcción de la modernidad, la colonialidad, según Maldonado (2007a), es: “la forma en como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y la idea de raza” (p. 130); y colonialidad del poder como “la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación (p. 130).

Lo anterior, indica la importancia de la subordinación y de las relaciones de jerarquía y dominación que de allí se derivan, “produciendo” un sujeto que se adapte a una historia, un lenguaje y una existencia predeterminadas, lo que genera la supeditación de un pueblo a otro (la soberanía de los países americanos residió en Europa occidental), y no solo en la formación inicial de las colonias, sino, especialmente, en la forma como a través del trabajo y las relaciones interpersonales nos relacionamos con la modernidad.

Dussel (2009) plantea el proyecto de “transmodernidad”,⁶ que intenta ir más allá de la visión etnocentrista de Europa sobre la modernidad, y propone lo que él llama una *pluriversidad epistémica*, donde se pueda crear un

5 “Se asume la idea de un orden (moderno) capaz de devenir universal; un orden que, emanado del centro del sistema, y gracias a la globalización, irremediablemente va capturando las distintas racionalidades que —con dificultad— resisten a este proceso en la periferia” (Flórez, 2007, p. 251).

6 “Se trata, en cambio, de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad desechada, no valorizada, lo ‘inútil’ de las culturas (‘desechos’ entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana” (Dussel, 2009, p. 113).

conocimiento situado⁷ y dialógico, desde diversas posiciones o perspectivas, y se reconozcan las necesidades de cada colectividad. En palabras de Grosfoguel (2013): “la transmodernidad reconoce la necesidad de un proyecto universal compartido y común contra el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y la colonialidad” (p. 54).

Por lo anterior, se puede decir que del fenómeno de la transmodernidad se propone la construcción de un pensamiento “otro” desde la interculturalidad,⁸ como práctica política, y la decolonización de la supuesta universalidad del conocimiento occidental; para lo cual, la población de las periferias, en oposición a estos sistemas de opresión, ha conseguido resistir a través de apuestas epistémicas auténticas como, por ejemplo, el feminismo descolonial, que plantea otra forma de producir saberes y el que, a su vez, reconoce que “la opresión se fundamenta en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida, un sistema de clasificación social, dentro del cual han surgido las categorías dominantes de opresión (género, raza, clase)” (Espinosa-Miñoso, 2014, p. 8).

Desde América Latina se construye un conocimiento “otro” atado a las condiciones geográficas y culturales propias de un territorio colonizado, en proceso de desaprender y de volver a aprender desde una perspectiva, no solo propia, sino auténtica; que permita analizar, de manera crítica, lo que se nos impone como “conocimiento”, a través de cada sistema de dominación (capitalismo, patriarcado, imperialismo).⁹

7 El conocimiento situado puede definirse como un punto de partida teórico, en que la producción de conocimientos debe dejar en evidencia el lugar desde el que se parte; lo que significa que cada una de estas formas de conocimiento se pueda considerar de manera parcial, teniendo en cuenta las conexiones epistemológicas entre ubicación geográfica, cultura y su producción teórica. Fue un concepto desarrollado por Haraway, para develar aspectos problemáticos de las teorías feministas y poder avanzar en la construcción de una epistemología feminista más adecuada (Sanz, 2011). Este concepto se presenta en oposición a la uniformidad de conocimiento propuesta por Descartes, que en palabras de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007): “Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda” (p. 82).

8 Entendida la interculturalidad como una “ruptura epistémica” que se presenta como “una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento” (Walsh, 2007, p. 48).

9 Estos sistemas de dominación, que mutan con el tiempo o que se nombran distinto a través de él, tal como la globalización, además de incidir en la economía de los países periféricos “afecta ineludiblemente los espacios políticos, sociales, culturales y las formas de vida de la población” (Lara, 2015); por lo que se podría hablar de ella como otro factor en la relación modernidad/colonialidad.

EUROCENTRISMO

Desde Bartolomé de Las Casas, en el siglo xvi, hasta Hegel, en el siglo xix, y desde Marx hasta Toynbee, en el siglo xx, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal. Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como “objetos”, no como sujetos, y en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan (Mignolo, 2007a, p. 17).

La historia referencia el descubrimiento de América como el inicio de la modernidad, como el lugar donde nace la categoría de raza y como una forma de legitimar la dominación; más específicamente, de la distinción entre americanos y europeos, entendiéndose esto no como un referente geográfico, sino como un factor de superioridad y la implantación de un modelo económico y un modelo de pensamiento. Ese modelo económico es el capitalismo; el cual, a su vez, está ligado de manera inescindible con la implantación del eurocentrismo como forma de pensar.

Muchos autores han definido y planteado el tema del eurocentrismo y el capitalismo como ejes de poder, o modos de dominación, visualizando estas situaciones desde diferentes ángulos. Algunos de ellos consideran que el eurocentrismo es un culturalismo, en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista, porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana, como dice Amin (1989, p. 9). Pero, aunque este autor menciona la palabra antiuniversalista, en realidad el eurocentrismo es todo lo contrario; es decir, universalista, ya que busca implantar un único conocimiento, y este conocimiento es el europeo. Es importante precisar que, cuando se habla de eurocentrismo como implantación de conocimiento europeo no se hace referencia, con la preposición euro, a toda Europa, sino a la parte occidental del continente.

Pero las acepciones anteriores no son suficientes para señalar la manera como Europa construye, bajo el concepto de modernidad, un modelo excluyente de las periferias. A través de la creación de categorías como raza (etnocentrismo) se impone una superioridad cultural que invisibiliza y

subordina el mundo oriental y latinoamericano, por lo que la modernidad se entenderá como un proceso meramente europeo en el que las demás culturas no tienen nada que aportar. Además, en este contexto se dará la creación de las ciencias sociales al servicio del Estado europeo y el capitalismo, lo que acrecienta los conceptos de progreso y desarrollo (Pachón, 2008).

En relación muy estrecha con el concepto en estudio, se encuentra el capitalismo, como modelo económico que trajo consigo el descubrimiento y la conquista de nuevas tierras, las que se denominaron colonias, y con ellas los términos colonialidad y colonialismo, los cuales podrían ser confundidos a pesar de tener acepciones diferentes, ya que el último implica, necesariamente, una estructura de dominación y no actitudes de racismo, mientras que en la colonialidad este es un elemento esencial.

En América Latina se hacen más evidentes los patrones de poder implantados por el eurocentrismo. Quijano (2005) afirma: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (p. 216). El eurocentrismo aprovechará la conformación de América, con las características que se han expuesto, para la configuración de las nuevas identidades sociales de la colonialidad. La forma inicial de generar la dominación se basa en la modernidad, que no tiene referencia alguna antes de América y con la cual no solo se hizo la escisión morfológica, sino que, además, se buscó eliminar todo pensamiento tanto preexistente como futuro en los habitantes de las tierras conquistadas. Por lo cual, la idea de raza ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (Quijano, 2005).

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 2007b, p. 93).

Europa creó una hegemonía desde todos los puntos de vista, el eurocentrismo se da en todas las áreas de la vida cotidiana y genera, en los conquistados, una mentalidad de inferioridad que, aun en la actualidad, persiste en los americanos, ya que según este modelo de dominación los europeos son quienes poseen la verdad y el conocimiento. Por este motivo, ellos son los que nos dotan de una nueva religión o de nuevos procesos de aprendiza-

je, entre muchas otras cosas, de las cuales se destaca, y es la más importante según Quijano (2005), el modo de producción; es decir, el capitalismo.

Dentro de esas cosas que nos imparten los conquistadores está el conocimiento y las formas de llegar a las ciencias, específicamente a las ciencias sociales que se han conformado desde una visión eurocentrada, durante toda la modernidad, hasta las épocas actuales, ya que la historia está contada por Europa y hacia Europa. Autores como Dussel (1966) consideran que, en todos los esquemas importantes de la historia universal, se ha dejado a América Latina por fuera, como si este continente no hubiera jugado ningún papel relevante dentro de la historia mundial.¹⁰

Por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas y universales (Lander, 2000). Lo que genera que todos los pensamientos y conocimientos que se han producido en torno a la sociedad tomen como base el occidente de Europa, y no las culturas donde se desarrollan dichos conocimientos, por lo que, según Lander (2000), para lograr saberes nuevos sobre las ciencias sociales lo que se debe realizar es una deconstrucción de dicho conocimiento, cimentando este en el cuestionamiento de la historia europea como historia

10 En este sentido, Castro-Gómez (2005, pp. 15-16) también explica cómo la visión de Marx no imaginaba a América Latina como un posible referente de conocimiento, ni de revolución, camino al comunismo, y por ello no dedicó espacio para este continente a la hora de estudiar la evolución del capitalismo. Esta posición obedecía a la influencia de Hegel, cuando en sus lecciones sobre la filosofía de la historia universal expresaba que, América Latina se encontraba por fuera de la historia porque aún no había desarrollado unas instituciones políticas y un pensamiento filosófico que le permitiera insertarse en el movimiento progresivo hacia la libertad, propio de la "historia universal"; y por ello, el mismo Hegel, al comparar con Estados Unidos, decía que las jóvenes repúblicas de América Latina seguían aplastadas por la jerarquía social, el desenfreno de los clérigos seculares y la vanidad de la clase dirigente, que solo quería dominar y enriquecerse por medio de cargos públicos y títulos. Con esta influencia, Marx concluyó que: "América Latina era un conjunto de sociedades semif feudales gobernadas por latifundistas que ejercían su poder despótico sobre unas masas carentes de organización. La revolución de la independencia habría sido obra de un puñado de separatistas criollos que obraron con el apoyo externo de la burguesía inglesa, sin contar para nada con el respaldo de las masas populares. Por esta razón, al redactar su artículo sobre Simón Bolívar para el *New York Daily Tribune*, en 1857, Marx se refirió al prócer venezolano como representante típico de una clase dirigente reaccionaria y partidaria de establecer una monarquía bonapartista en el continente. La derrota de la comuna de París, en 1848, y la ofensiva internacional del monarquismo francés, con la coronación de Maximiliano como emperador de México, no hizo sino reforzar el 'veredicto de Marx' sobre América Latina: debido al carácter semifeudal de sus relaciones sociales y a la orientación aristocrática de sus clases dirigentes, representadas típicamente por Bolívar, las sociedades latinoamericanas se estaban convirtiendo en un 'enclave' de la contrarrevolución a nivel mundial" (Castro-Gómez, 2005, p. 16).

universal, el cual es un tema ampliamente discutido y que abre la puerta a la construcción de unas ciencias sociales más universales, alejándose de Europa como única fuente generadora de conocimiento.

A medida que los años pasan, pareciera que el mundo quisiera olvidar las divisiones y las categorías que nos clasifican en inferiores y superiores, y que buscara conceptos que nos unifiquen y nos pongan a todos en el mismo nivel; por lo que aparece la famosa globalización, cuya intención aparente es ubicar a todas las personas como pares en un ámbito, por supuesto, que no puede ser otro que el económico, y su evolución del capitalismo al neoliberalismo, que trae consigo un nuevo factor hegemónico y de poder: el mercado. Entonces, vemos desdibujarse o transformarse el eurocentrismo para que evolucione una versión más moderna con el nombre de globocentrismo, tema que es abordado por Coronil (2000) y definido así:

El globocentrismo, como modalidad del occidentalismo, también se refiere a prácticas de representación implicadas en el sometimiento de las poblaciones no occidentales, pero en este caso su sometimiento (igual que el sometimiento de sectores subordinados dentro de Occidente) aparece como un efecto del mercado, en vez de como consecuencia de un proyecto político (occidental) deliberado. En contraste al eurocentrismo, el globocentrismo expresa la persistente dominación occidental a través de estrategias representacionales (p. 63).

Este fenómeno se presenta en Latinoamérica con la idea de construir las jerarquías sociales y estandarizar las culturas y los hábitos, pero de una manera subyacente para no sublevar los ánimos con la idea de dominación y conquista en medio de una época de “libertad”; por ello, se presenta como una oportunidad para la llegada de una nueva era para una sola humanidad que no está dividida, y así borrar un pasado conflictivo que dejó cicatrices; pero la verdad es que lo que se busca es imponer los discursos dominantes de la globalización, para someter a los “otros”, solo que se difumina, ya no exclusivamente en Europa, sino en general en el globo, a través del mercado: “La diferencia cultural ahora se basa menos en fronteras territoriales que a través de vínculos de identificación y diferenciación con el orden occidental, tal como este aparece difundido a través del globo” (Coronil, 2000, p. 63).

Pero, en vez de sentir comodidad en esta posición, se requieren formas de resistencia, precisamente en el uso de esa “libertad”. Se deben buscar nuevas formas de referenciar y de expresar nuestras relaciones con los demás, con un lenguaje que nos permita estar dentro de un mismo ámbito

para sentir que, realmente, se aceptan las otras formas de pensar, de creer y de ser, sin que esto implique una segregación para las personas que piensen de forma diferente a Europa occidental, como lo plantean Castro-Gómez y Grosfoguel (2007): “necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad, en la que todo está relacionado con todo” (p. 17).

Algunos autores como Flórez (2007) proponen lecturas no eurocéntricas de los movimientos sociales latinoamericanos, con lo cual se pretende deconstruir la mirada eurocentrista que se le ha dado a todos los desarrollos que se han presentado en Latinoamérica, para tratar de ver la esencia de los procesos propios y no contaminados del pensamiento occidental.

POSCOLONIALIDAD

Como una consecuencia de los eventos que se han desarrollado surge el concepto de lo poscolonial,¹¹ que podría ubicarse en 1947, cuando se efectúa el movimiento de independencia de India, entendido no únicamente como un asunto temporal (época posterior a la colonización de la India a partir de su independencia), sino como un proceso en el que se pretende desligarse del síndrome colonial, como parte de una tarea de todos “aquellos mundos” que se vieron marcados por los muchos fenómenos que causó ese síndrome (Hulme, 1995, citado por Hall, 2008, p. 127).

11 Es necesario resaltar la definición que desde la literalidad del término tiene lo poscolonial: “Lo que llegados a este punto se torna crucial es la propia pregunta relativa al ‘significado del «post» de postcolonial’. Merece la pena exponer directamente (y en líneas algo generales) nuestra tesis. El tiempo postcolonial es aquel en el que la experiencia colonial parece estar, de manera simultánea, consignada al pasado y, precisamente debido a las modalidades en las que se produce esta ‘superación’, instalada en el centro de la experiencia social contemporánea — con toda la carga de dominación, pero también con toda la capacidad de insubordinación, que distingue esta experiencia. La reclusión, que es la verdadera clave ‘epistémica’ del proyecto de explotación colonial de Occidente y de la resistencia contra él, ya no organiza una cartografía capaz de distinguir inequívocamente la metrópolis de las colonias, puesto que estas estallan y se recomponen continuamente a escala global. Lo que sugiere esta categoría de lo postcolonial es que la unidad del mundo, el objetivo de tantos proyectos ‘cosmopolitas’, ha acabado por hacerse realidad bajo formas ambivalentes. Por un lado, estas formas configuran el horizonte material dentro del cual la identidad individual tiende a inscribirse; por otro, no ofrecen ninguna garantía de que esta identidad no sea el escenario en el que se agote la capacidad de emancipación de un discurso político expresado en la lengua de *lo* universal, finalmente engullido por la objetividad espectral de la mercancía y el dinero” (Mezzadra y Rahola, 2008, p. 263).

A pesar de que se suele establecer el origen del concepto a partir de la década de los cuarenta del siglo pasado, el desarrollo teórico y discursivo que aquí nos interesa, de manera más específica, surgió en la década del setenta, gracias a los aportes de académicos del “tercer mundo” vinculados a universidades de Estados Unidos, tales como Edward Said (de origen palestino), Gayatri Spivak y Homi Bhabha (ambos de India); al punto de ser reconocidos en el medio como la “santísima trinidad” de los estudios poscoloniales, ya que desarrollarán una serie de cuestionamientos sobre la primacía política, cultural, económica y moral de la civilización occidental, fenómenos del colonialismo que, además, han sido ampliados y justificados por los discursos desarrollados en las prácticas académicas, literarias y científicas.¹²

La poscolonialidad supone preguntarse por la relación y las diferencias existentes entre los conceptos de colonialismo y colonialidad; y ello lleva a Hernández (2007) a plantear que “el colonialismo es la ocupación de un territorio, por parte de un reino (o estado) colonial, de tierras que no le pertenecían y que una vez conquistadas son administradas económica y políticamente” (p. 150), mientras que la colonialidad no ha terminado y por ello se suele hablar de la poscolonialidad, “pues esta se refiere a la dimensión cultural, a la herencia cultural del colonialismo. Es una dimensión simbólica que se constituye por el colonialismo y que persiste después del mismo” (p. 150).

Como ya se anunció, cuando se hace referencia a la poscolonialidad no se hace alusión solo a un momento específico en la historia; por ello, es común encontrar múltiples definiciones de este concepto, como lo hace Pinedo (2015, pp. 192-193), basado en el Diccionario de Filosofía Latinoamericana y a partir de tres posibilidades diferentes: la histórica, que es la que se ha mencionado como ese momento (aproximadamente 1947) en el que por un lado se llega a la independencia de la India y, por el otro, finaliza la Segunda Guerra Mundial; hechos que contribuyen al rompimiento del orden que suponía el colonialismo europeo desde el siglo XVI; la poscolonialidad discursiva, que se muestra como toda la producción literaria o las prácticas

12 Young (2006) dirá que “los orígenes del estudio poscolonial en su forma actual se pueden encontrar en la llegada a las universidades europeas y norteamericanas de gente que habían inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales, y que empezaron a hacer preguntas incómodas sobre la historia occidental y las presunciones implícitas de los conocimientos occidentales” (p. 2).

contrahegemónicas que generaron las personas provenientes de los lugares invadidos, con la intención de desplazar los saberes impuestos por Europa; y la acepción epistémica, que haría referencia a las “teorías poscoloniales”, iniciadas por los tres autores mencionados más arriba, especialmente a partir de la publicación, en 1978, del texto *Orientalismo*, de Said, pero incluyendo también a autores latinoamericanos como Mignolo.

Estos estudios, que partían del inicio de la descolonización (a partir de 1947), buscaban comprender en qué consistió la larga historia de colonialismo, para entender también si esas prácticas aún se replican y por qué. Young (2006) manifiesta que estas teorías consideraban importante pensar que ese colonialismo llevaba más de quinientos años, a partir de 1492, porque desde allí se encontraban historias de esclavitud, sinnúmero de muertos, de migraciones forzosas, de ocupaciones e invasiones de territorios, y haciendo énfasis en que a través de estas actitudes se institucionalizaba el racismo y se destruían las culturas para imponer las que se traían desde el “mundo civilizado”. Estos estudios se hacen más interesantes porque provienen de la perspectiva de quienes sufrieron las consecuencias de estas invasiones.

Los estudios poscoloniales tienen una influencia importante del posestructuralismo europeo, en donde se ubican autores como Foucault, Derrida y Lacan, cuyas posturas van a ser utilizadas por los intelectuales de las excolonias inglesas de Asia y África, que se han mencionado anteriormente (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Los posestructuralistas aportan al poscolonialismo en la medida que cuestionan el carácter esencialista del pensamiento occidental y su imposición al resto de culturas; por ello, Derrida propone la “deconstrucción” del lenguaje, para lo que hay que romper posiciones privilegiadas y potenciar la diversidad y las realidades plurales. También aportará Foucault, por ser uno de los primeros autores en plantear, con cierto éxito, la estrecha relación entre conocimiento y poder (Gigena, 2011).¹³ Estos aportes se reflejarán en las posturas poscoloniales, especialmente en lo que se refiere a la deconstrucción del lenguaje y las narrativas que giran en torno a la modernidad, racionalidad y progreso, para develar

13 Esta autora advierte lo siguiente: “Autores como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Achille Mbembe, Partha Chatterjee, Santiago Castro-Gómez, advierten que Foucault mantiene intacto el eurocentrismo al no considerar la diferencia colonial como co-constitutiva de la modernidad y, en consecuencia, del biopoder y la gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2007). Sin embargo, no por esto niegan los aportes del autor francés al pensamiento crítico emergido en América, Asia y África. Lo que hacen, más bien, es dar una nueva clave de interpretación al modo de producción de los sujetos” (Gigena, 2011, p. 2).

cómo Occidente quiere imponerse a esas otras realidades a través de un ejercicio de poder, configurado desde el uso del lenguaje mismo para sus efectos colonizadores.

Pero no solo bebieron de estas posturas porque, según Young (2006), para comprender el punto de vista del poscolonialismo hay que recordar que tiene influencia en otras perspectivas como el marxismo, el psicoanálisis, los estudios culturales, la antropología, el feminismo, la historiografía, etc., y que todo ello le lleva a proponer la alteración del orden establecido e impuesto por la mirada colonizadora, que ha creado estereotipos en los subordinados. Algunos autores han considerado que esta visión interdisciplinaria ha contribuido a la vaguedad del concepto de poscolonialidad, pues la variedad de enfoques, temas e intereses particulares en su tratamiento genera que el concepto se pueda mirar de muchas formas diferentes; así lo expresa Mellino (2008), y aclara que eso no quiere decir que la posibilidad de que este concepto pueda significar muchas cosas, quiera, necesariamente, decir que puede significar “cualquier” cosa.

Además, los estudios poscoloniales saben que no es adecuado mirar separadamente la poscolonialidad y las teorías y prácticas coloniales; porque la primera deviene de dichas prácticas e, incluso, se complementan. En este sentido, Vega (2003) dice:

No pueden desligarse la experiencia de dominar y la de ser dominados, la textualización del imperio y la dimensión simbólica de la resistencia, el colonialismo y la descolonización, la nueva nación y la antigua administración colonial, la herencia cultural de metropolitana y la afirmación nativista e identitaria en el nuevo estado (p. 16).

El desarrollo de estos estudios se plantea como una crítica a la modernidad, y lo que ella implica en la conformación cultural de la concepción del mundo y la manera en que se va a ajustar un orden del mismo. Aquí, se quiere referir a la forma como el colonialismo, dentro de la modernidad, parte de un concepto de poder y, por tanto, de subordinación de “unas” personas sobre las “otras”, lo que lleva a la construcción del “otro” desde la visión de quien ostenta la posición privilegiada a partir del conocimiento. Así lo explica Cajigas-Rotundo (2007):

Los estudios denominados poscoloniales, subalternos y posoccidentales, realizados desde Asia, África y Latinoamérica —entendidos

no solo como espacios geográficos sino como lugares que activan el pensamiento crítico-emancipador—, han venido articulando una perspectiva que hace evidente la cara colonial de la expansión capitalista y de su proyecto cultural. Particularmente, desde Latinoamérica se realiza una crítica a la modernidad, comprendiéndola como un proceso histórico de carácter colonial y de “larga duración”, que adquiere forma a partir del “descubrimiento de América”. [...]. Como lo ha mostrado Quijano, la modernidad lleva consigo una serie de patrones coloniales de producción de subjetividad, articulados a partir de la idea de raza (pureza de sangre), que posibilitaban la subordinación étnica y epistémica de las poblaciones subyugadas (p. 176).

La poscolonialidad busca descolonizar el conocimiento occidental y tomar en serio otros tipos de conocimiento no-occidental, lo que incluye la literatura, la filosofía y el arte, entre muchas otras prácticas que, a pesar de tener abundancia en todas ellas, no eran conocidas ni valoradas de la misma manera que el “conocimiento establecido”. Estos estudios plantearán una crítica a la modernidad, y por ello tendrán como punto de partida la necesidad de realizarse, desde el lugar de esos “otros” conocimientos, para poder entender ese sistema binario de lo occidental y lo no-occidental, porque con esta comparación de “civilizados” se podía poner en una situación de inferioridad y subordinación a esos “otros” (ejemplo de los indígenas); por ello, la puesta en marcha de la visibilización de estas formas de conocimiento a través de académicos, literatos y artistas, para evitar que se siga haciendo cualquier análisis bajo el sistema binario, con categorías como: occidental/oriental o no-occidental, blanco/negro, racionalidad/ignorancia, civilización/barbarie, hombre/mujer. Además, para el trabajo metodológico del poscolonialismo será necesario considerar que, en términos de Young (2006), el lenguaje usado para la regulación y análisis del colonialismo “no es transparente, inocente o meramente instrumental” (p. 12), lo que supone comprender que sus diferentes actividades, como la documentación de diversos autores, las acciones económicas y militares, no eran actividades aisladas y sin conexión entre ellas, sino que significan la conformación de un discurso colonial alienador que, hoy todavía, es bastante común, porque se entiende que todo conocimiento occidental puede ser de alguna manera discurso colonial.

Es necesario aclarar que en los estudios poscoloniales se suele diferenciar entre los escritos poscoloniales anglosajones, muchos de ellos provenientes de los académicos que vienen de los países que antes fueran co-

lonias inglesas, y los estudios poscoloniales y culturales latinoamericanos; ya que, a pesar de que los últimos reciben la influencia de los primeros, van a realizar una adaptación a la situación propia del colonialismo latinoamericano y el efecto que tiene para este continente (Pinedo, 2015). Uno de los estudiosos que desarrolló en sus inicios las teorías poscoloniales en América Latina es Walter Mignolo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 10); luego estuvo acompañado por un número considerable de académicos que conformaron el grupo modernidad/colonialidad, aunque sus estudios se inscriban en las teorías decoloniales, por tener algunas coincidencias en las temáticas tratadas; además, se menciona que sus orígenes se ubican en las posturas poscoloniales, con una posterior evolución, como se verá más adelante.

Aunque el grupo modernidad/colonialidad comparte algunas coincidencias teóricas con lo poscolonial, los latinoamericanos se separan un poco de los anglosajones; esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que muchos de ellos no parten de posturas posmodernas o posestructuralistas; además, enfatiza Pachón (2008, p. 16), estos autores se ubican en un “lugar de enunciación” diferente, ya que están en América Latina y en un momento distinto, centrados en el estudio de los efectos actuales de la herencia colonial proveniente de España y Portugal, desde el siglo XVI hasta el XX, mientras que los poscoloniales anglosajones centran su trabajo en el colonialismo inglés y francés; por ello, para el grupo modernidad/colonialidad, la modernidad surge desde 1492 y no desde la Ilustración, como lo ubicarían los poscoloniales tradicionales.

Es relevante aclarar que el mismo Mignolo (2005, p. 216) decía que en América Latina era más adecuado hablar de estudios posoccidentales, como una crítica a la posmodernidad misma (por ser una reorganización de la lógica de la colonialidad), y que se remontan a principios del siglo XX. En este sentido, Fernández (2003) interpreta, en la idea de Mignolo, la necesidad de diferenciar: 1) la crítica poscolonial: de las excolonias inglesas que lograron su independencia después de la Segunda Guerra Mundial, 2) la crítica posoccidental, que le correspondería a América Latina y 3) la crítica posmoderna, que haría referencia a la crisis del proyecto moderno ligado al modelo económico de Europa y Estados Unidos. Pero, también, será necesario enfatizar en que Mignolo deja claro el por qué en América Latina, específicamente a través del grupo modernidad/colonialidad, no se puede hablar, propiamente, de estudios poscoloniales, sino de posturas decoloniales, ya que se dirá que los poscoloniales se ubican en la posmodernidad para hacer una crítica a la modernidad y expresar que ella se ha forjado como otra cara

de la misma colonialidad; mientras que los estudiosos decoloniales le harán una crítica a la posmodernidad misma ocultando la colonialidad (Mignolo, 2005, p. 58).

A pesar de que se plantea la distinción entre los estudios realizados por personas provenientes de Asia y África, con los de América Latina, una de las críticas más fuertes que recibe la poscolonialidad es que tiene una pretensión universalizante y que en ella recoge categorías y vivencias que son muy diferentes, olvidando que, aunque se inscriban como “estudios poscoloniales”, cada desarrollo se ubicará en el tiempo y contexto de quien lo estudie.¹⁴ En palabras de Pinedo (2015):

En América Latina el concepto postcolonialidad tuvo una amplia recepción y desarrollo entre sus pensadores, quienes recurrieron a él para explicar el lugar político y cultural del continente en el mundo globalizado, y establecer nuevas relaciones con el pensamiento periférico denunciando las formas de colonialismo sobrevivientes. En ambos casos, India y América, pusieron en relieve la figura del sujeto subalterno¹⁵ como el gran perjudicado durante la época colonial pero también en la era republicana. En ambos casos, India y América Latina, se trataba de levantar una nueva concepción de la historia que les permitiera pensar desde sí mismos y relativizar la mirada eurocéntrica (p. 191).

14 Hall (2008) hará una exposición de las principales críticas que se le plantean a los estudios poscoloniales con su correspondiente desarrollo y respuestas, para refutar dichas observaciones. Allí expone: “Lata Mani y Ruth Frankenberg resultan de particular utilidad aquí al recordarnos, en una valoración cuidadosamente argumentada, que no hay por qué concluir que todas las sociedades son ‘postcoloniales’ en el mismo sentido y que, en todo caso, lo ‘postcolonial’ no funciona de manera independiente, sino que ‘es de hecho un constructo internamente diferenciado por sus intersecciones con otras relaciones en desarrollo’. Así pues, es conveniente establecer una distinción más cuidadosa entre diferentes formaciones sociales y raciales. Australia y Canadá, por un lado, y Nigeria, India y Jamaica, por otro, no son sin duda ‘postcoloniales’ en el mismo sentido. Pero esto no significa que no sean ‘postcoloniales’ en ningún sentido. Desde el punto de vista de su relación con el centro imperial y de los modos en los que, tal y como lo expresó C. L. R. James respecto al Caribe, ‘están en Occidente, pero no son de Occidente’, todos estos países fueron lisa y llanamente ‘coloniales’ y resulta útil calificarlos ahora de ‘postcoloniales’, aunque la manera, ritmo y condiciones de su colonización y de su independencia varíen en gran medida. Lo mismo puede decirse, en realidad, de Estados Unidos, cuyas ‘guerras culturales’ actuales, sostenidas de principio a fin en referencia a una concepción eurocéntrica mitificada de la alta civilización, resultan literalmente ininteligibles fuera del marco del pasado colonial estadounidense” (pp. 126-127).

15 Explica Pinedo (2015) que subalterno es el “sujeto social de rango inferior por razones sociales, de raza, género o cualquier otra” (nota al pie 6, p. 191).

Para finalizar, se puede decir que, más allá de las múltiples posturas y de las posibles críticas que de ello se deriven, lo poscolonial se constituye como una manera de análisis del colonialismo y de la colonialidad, que ha contribuido a la visión binaria del mundo y, con ello, a que haya unos sujetos que miren desde su centro a esos otros, con unas prácticas que no reconocen como parte de la construcción del conocimiento o de los muchos conocimientos que podrían existir en el mundo; ello lleva a asumir una “condición postcolonial, que aparece, a nuestro entender, como una toma de posición política que afirma el ‘descubrimiento de la igualdad’ como motor de cualquier insurrección” (Fontanela, 2012, p. 188).

LA DECOLONIALIDAD

Las teorías decoloniales, como apuesta epistémica-política, surgen en respuesta a los procesos de colonialidad consolidados antes y después del desmonte de las etapas de colonización. Esta puede ser una característica que las diferencia de las teorías poscoloniales, en tanto no se localiza en un tiempo determinado (modernidad), sino que cuestiona la colonialidad del poder independiente de un marco temporal de referencia. Por esto, el pensamiento decolonial, “al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació atrapada con la posmodernidad” (Mignolo, 2007a, p. 33).

Estas teorías, entonces, enriquecen el debate de la categoría “descolonización”, utilizada en las ciencias sociales de finales del siglo xx. Según Maldonado (2006), término sugerido por Chela Sandoval y Catherine Walsh, para hacer referencia “al desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial” (p. 175). Son teorías críticas que permiten plantear otros discursos contra-hegemónicos, que reconocen nuevas formas de comprender y entender el mundo en busca de la transformación de estructuras y relaciones de poder naturalizadas y estratégicamente invisibilizadas. Castro-Gómez (2000), en “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, plantea que el principal desafío de la “descolonización” es la demarcación “de toda una serie de categorías binarias con las que trabajaron en el pasado las teorías

de la dependencia y las filosofías de la liberación” (p. 96); todo ello para contribuir a revitalizar la tradición de las teorías críticas.

Generan, además, la posibilidad de construir un pensamiento “otro” a partir de la evidencia e interpretación del pasado, desde una perspectiva que devela otras intenciones de los fenómenos históricos con el fin de cuestionar los relatos oficiales que esconden un sinnúmero de discriminaciones. Uno de los autores pioneros¹⁶ de esta discusión es Césaire (2006), quien desde su pensamiento posibilita las reflexiones a otros teóricos de las epistemologías del sur:

Nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo (p. 17).

Para las teorías decoloniales, el hecho de la colonización y la continuación de la colonialidad muestra la degradación misma de aquellos que civilizan, porque guían sus prácticas y teorías hacia la codicia y el odio racial, lo que relativiza su moral, y por ello parecen en una actividad de “descivilización” de ellos mismos. Ante semejante irracionalidad, el llamado de la decolonialidad debe darse en sentido de respuesta crítica a la colonización, y una postura propositiva a la deconstrucción epistémica, eurocéntrica y hegemónica que solo se logra siguiendo a Mignolo, mediante un pensamiento que ejerza desobediencia, tanto en lo político como en lo epistémico (Mignolo, 2007b, p. 194).

Así las cosas, las teorías decoloniales van más allá de cuestionar el sistema mundo-capitalista, cuyo fundamento se ancla en los discursos de la posmodernidad y en el criterio económico como única forma de exclusión. Determinan que no solo esta es la estructura que permite continuar con la colonialidad global (Mignolo, 2002), sino que es necesario incorporar otros análisis que permitan tener una mirada general y visibilizar otros componentes que se establecen a través de: las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad; productos del sistema-mundo,

16 Otros que son referenciados son Guamán Poma (1534-1615), desde su lucha indígena, y Ottobah Cugoano (1757 -1791), a partir de su pensamiento abolicionista.

denominado por Grosfoguel como el sistema europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial; que además de establecer condiciones económicas precarias excluyentes han sido exportadas desde Europa al resto del mundo, con el objetivo de “racializar, clasificar y patologizar a las poblaciones no-europeas del mundo en una jerarquía de razas superiores y razas inferiores” (Grosfoguel, 2006, p. 26), a través de un modelo paradigmático de exclusividad que, al ser comparado con los demás, no se parezca a él y sus características hegemónicas. Y dentro de esta concepción ingresa la categoría de subalterno, para poner allí todo lo que no encaje en esas particularidades que hacen que algo sea superior. Tales características pueden encontrarse en las palabras de Grosfoguel (2006): “un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/ patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció, en el tiempo y el espacio de manera simultánea, varias jerarquías globales imbricadas” (p. 25), que precisamente son las jerarquías que deben deconstruirse.

Una de las tareas primordiales de los estudios decoloniales consistirá en la deconstrucción de estas múltiples jerarquías hegemónicas, lo que se puede lograr entendiendo que no se trata de una sola teoría ni de un punto de vista único, so pena de incurrir en los mismos problemas de las visiones que se critican, pero sin olvidar que estas teorías deben tener unas características generales que contribuyen al logro de sus objetivos; estas son:

- Complementarias: Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), después de hacer una diferenciación entre las teorías de sistema-mundo, teorías de la dependencia, estudios culturales y poscoloniales, establecen que las teorías decoloniales complementan estas perspectivas, porque se reconoce que la cultura es un factor determinante para el análisis social, porque se entrelazan con los procesos de economía política y porque existe una relación estrecha entre capitalismo y cultura. Reconocen la importancia de la episteme y se le da un estatus económico, como categoría de análisis.
- Reconocen pensamientos otros: en la medida que cuestionan las epistemologías hegemónicas y plantean otras alternativas de conocimiento. Santos (2009), por ejemplo, propone la ecología de saberes como aquellos “conocimientos que interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia” (p. 185). Es entonces una contra-epistemología de práctica de saberes.

- Deconstruyen la colonialidad: plantea la apuesta por procesos que deconstruyan la colonialidad del poder¹⁷ (Quijano, 2007a, 2007b, 2014), colonialidad del saber¹⁸ (Mignolo, 2005) y colonialidad del ser¹⁹ (Maldonado, 2007a, 2007b). Tres condiciones que se entrecruzan y consolidan un poder hegemónico eurocentrista.
- Crean otras posibilidades: más allá de la transformación que propone la descolonización —dejar de ser colonizado—, tienen una postura hacia la construcción o creación de condiciones de existencia, conocimiento y de poder que permitan el surgimiento de sociedades distintas. Para ello, Walsh (2005) propone el concepto de interculturalidad como eje central de un pensamiento crítico —otro—, un pensamiento de y desde otro modo.
- Crean sentido a lo que hegemónicamente “no existe”: para ello, Santos (2010) propone la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. La primera para demostrar que lo que no existe es activamente producido e intencionado como “no existe”, a partir de cuatro lógicas: 1) la monocultura del saber y del rigor del saber, 2) la monocultura del tiempo lineal, 3) de la clasificación social y 4) la escala dominante. A partir de esta crítica se proponen las segundas, como la sustitución de vacío del futuro, lo que crea posibilidades plurales y concretas que permitan ampliar los referentes simbólicos de los saberes, las prácticas y los agentes, con el fin de maximizar la expectativa de futuro.
- Brinda nuevos elementos de discusión a temáticas tradicionales: al feminismo, por ejemplo, le amplía su ámbito de discusión, reconociendo la diversidad de las mujeres del sur, además de plantear el sistema patriarcal como una herencia colonial (Mendoza, 2010).

Así las cosas, las teorías de la decolonialidad van más allá de la descolonización, y plantean alternativas “otras” que buscan subvertir el poder hegemónico, para visibilizar los efectos que ha traído la colonización y la colonialidad en el poder, en el saber y en el ser. Todas son una apuesta para nutrir las epistemologías del sur y crear nuevos simbolismos y realidades

17 Estructura global común del capitalismo que clasifica a las personas según: trabajo, género y raza.

18 Imaginario hegemónico del mundo moderno/colonial, dando validez solo a un pensamiento: el europeo.

19 Efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no solo en la mente de sujetos subalternos. El ser entendido como una propiedad que le pertenece a los europeos, el resto de subalternos harían parte del no-ser.

que permitan deconstruir, por un lado, las subjetividades subordinadas y naturalizadas y, por otro, crear condiciones epistémicas de emancipación. Finalmente, posibilitan tener un pensamiento crítico que evidencia la incidencia del poder en los diferentes ámbitos relacionales. Tal como lo diría Quijano (2001): “en la sociedad, todo poder es una relación social de dominación/explotación/conflicto” (p. 837). Elementos que solo cambian de espacio y de tiempo, pero que permanecen incólumes desde su intención y esencia.

CONCLUSIONES

- En el siglo XVI, la colonización de las Américas fue el punto de partida para poder hablar de modernidad, en el sentido que transformó el ideal sobre poder que dominaba desde Constantino, pues se pasó de la discriminación religiosa a la discriminación racial (Grosfoguel, 2013). Con razón Maldonado expresaba que:
- Es con relación a estas gentes que la idea de raza nace en la modernidad. Las dinámicas entre ideas que giraban alrededor de la relación entre raza, religión e imperio sirvieron como uno de los ejes más significativos en el imaginario del emergente mundo moderno/colonial (Maldonado citado en Grosfoguel, 2013, p. 43).
- El eje principal en la relación modernidad/colonialidad puede observarse desde dos perspectivas: una subjetiva y otra material. La subjetiva se vislumbra a través de la naturalización de las prácticas coloniales, a nivel ontológico y epistémico en la modernidad, o el imaginario, y la material es la creación del nuevo sistema mundo con la consolidación del circuito comercial del Atlántico, en el cual las Américas participaron en una posición de poder inferior. Y si se mira desde la diferencia colonial, se deduce que sin esta participación el concepto de modernidad se limitaría a la simple expansión económica.
- La transmodernidad se propone como alternativa a la modernidad, desde una perspectiva intercultural que pretende la reconstrucción del conocimiento “otro”, a partir de otras formas de adquirir el conocimiento; por ejemplo, desde los movimientos sociales en concurso con la academia, mediante los sentidos como el gusto o

el tacto, la danza, el canto, la construcción dialógica del conocimiento y del fortalecimiento de los conocimientos indígenas y afro (Santos y Meneses, 2015).

- El eurocentrismo, entendido como un culturalismo, supone la existencia de invariantes culturales que han dado forma al camino de los diferentes pueblos en el mundo; ello a raíz de la diferencia que se establece entre europeos (pero de su lado occidental) y el resto de las personas de otras partes del mundo. Esta situación ha llevado a la existencia de relaciones de dominación, lo que convierte el referente geográfico en un elemento de superioridad. El eurocentrismo se transforma así en una manera de pensar, que permea hasta los aspectos más cotidianos de la vida y genera, en los colonizados, una mentalidad de inferioridad que persiste en la actualidad, entendiéndolo, por ejemplo, que los latinoamericanos somos inferiores porque son los europeos los que poseen la verdad y el conocimiento. Por esta razón, se asume que las únicas formas válidas, objetivas y universales del conocimiento son las desarrolladas por los europeos para comprender a las sociedades europeas (Lander, 2000). Por último, debemos entender que el eurocentrismo no tiende a desaparecer, solo se transmuta, subyace detrás de otros movimientos que nos conquistan y dominan día a día.
- Si bien la colonización es un tema extinto, entendiéndolo por esta el asentamiento de un grupo de personas en un territorio alejado del suyo, con el fin de poblarlo y explotar sus riquezas, también implicó un proceso de implantación de conceptos; esta es la parte que aún hoy, después de que las colonias desaparecieran hace décadas, no hemos podido superar, y no se sabe con certeza si superaremos, ya que los procesos de conquista, mediante factores de poder como el mercado, los sistemas económicos, las bolsas mundiales, la moda, la televisión, la música, entre muchos otros, someten a las poblaciones americanas, en especial las latinas, debido a que pensamos que lo producido en nuestros países es inferior o de menor valor.
- No existen construcciones sociales propias y sólidas, y más grave aún, no tenemos identidad como pueblo, lo cual nos hace más vulnerables a las conquistas que a diario sufrimos en cosas tan simples como la forma en que nos vestimos y los estereotipos que seguimos, lo que no tendría ninguna relevancia si solamente afec-

tara estos puntos específicos; pero, ¿qué pasa cuando nos referimos a temas como la adopción de políticas públicas o económicas que no están basadas en nuestra realidad social?

- Tenemos miedo a nuestras propias construcciones intelectuales y culturales, lo que no ha permitido que abordemos la crítica al eurocentrismo y a las implantaciones que Europa realizó sobre el mundo, especialmente sobre los latinoamericanos. Esto se puede ver en que muchos de los autores que se preocupan por este tema no son latinoamericanos y, por ende, no vivieron este proceso; por esta razón, a veces parece que es una construcción que se realiza desde afuera.
- La poscolonialidad se entiende como aquella postura que busca comprender en qué consistió la larga historia del colonialismo, para revisar si esas prácticas siguen replicándose y por qué. En este sentido, y siguiendo a Young (2006, p. 12), se puede afirmar que una de las tareas de los estudios poscoloniales es la de contribuir a la generación de una “etnografía crítica de Occidente”, para analizar su historia con la consciencia de sus propios excesos y recordar que, incluso hoy, el conocimiento occidental contiene discursos coloniales que hay que derrumbar.
- Algunas de las más mencionadas críticas hacia el poscolonialismo hacen referencia a: 1) la pretensión de universalidad del concepto; como si la colonialidad aplicara igual en todos los lugares invadidos, lo que lleva a olvidar la memoria latinoamericana y sus especificidades culturales, asimilándola a la de los países asiáticos y africanos, 2) en esta misma línea, se dice que en América Latina no puede hablarse de poscolonialidad, y menos en la misma época de los estudios provenientes de las excolonias inglesas, porque las sociedades latinoamericanas lograron su independencia a principios del siglo XIX, y olvidan que la independencia no supuso la terminación de las prácticas coloniales; esto hace que se limite el concepto a un momento histórico, 3) la poscolonialidad se localizó en el tiempo del posmodernismo (lo que se confirma en sus influencias de los autores posestructuralistas) y por ello su crítica no pudo salir de la modernidad, 4) a pesar de que estas teorías hacen énfasis en los problemas del mundo globalizado, y las inequidades que supone el sistema económico, no logran explicar, a fondo, la relación que existe entre colonialidad/modernidad/capitalismo.

- Si entendemos que los estudios poscoloniales se constituyen como esa mirada a las prácticas realizadas durante el colonialismo, para saber si hoy todavía se replican en lo que se denominaría colonialidad (o poscolonialidad), se puede concluir que estos estudios buscan hacer evidente la situación de subordinación a esos “otros” y sus prácticas, conocimientos y hábitos, con la idea de que se asuma una posición de reconocimiento e igualdad de todas las posibles formas de conocimiento en todo el mundo.
- Las teorías decoloniales, que superan a las poscoloniales por quedar ancladas a la discusión de la modernidad, y que ligan la problemática casi de manera exclusiva con el sistema económico capitalista, pretenden ir más allá de la descolonización, como la lucha para dejar de ser colonizadas y colonizados, y para presentar “otras” alternativas que contribuyan a mostrar los efectos negativos del poder hegemónico y que traigan consigo la colonización y la colonialidad en el poder, en el saber y en el ser. Ello debe llevar a crear condiciones epistémicas de emancipación que posibiliten tener un pensamiento crítico.

REFERENCIAS

Amin, S. (1989). *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.

Amin, S. (2009). *Introducción a Frantz Fanon en África y Asia*. Madrid: Akal.

Cajigas-Rotundo, J. C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 169-194). Bogotá: Siglo del Hombre.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88-98). Buenos Aires: CLACSO.

Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Instituto Pensar (Universidad Javeriana) y Editorial Universidad del Cauca.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico (prólogo). En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-24). Bogotá: Siglo del Hombre.

Césaire, A. (2006). Discurso del colonialismo. En: A. Césaire (Ed.), *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 13-44). Madrid: Akal.

Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 53-67). Buenos Aires: Clacso.

Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*. Resistencia: Universidad del Nordeste.

Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, E. (2009). Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Tábula Rasa*, (11), 97-114.

Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12.

Espinosa, M. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 267-288). Bogotá: Siglo del Hombre.

Fernández, E. (2003). Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual. Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-24/los-estudios-poscoloniales-y-la-agenda-de-la-filosofia-latinoamericana-actu>

Flórez, J. (2007). Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 243-266). Bogotá: Siglo del Hombre.

Fontanela, M. (2012). Tres notas para escribir historias poscoloniales. En: L. Catelli y M. Lucero, (Eds.), *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones* (pp. 179-189). Rosario: Editorial de la Universidad del Rosario.

Galeano, E. (2004). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Gigena, A. I. (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial. *Confluente*, 3(2), 1-21.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, (4), 17-48.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo del siglo XVI. *Tábula Rasa*, (19), 31-58.

Hall, S. (2008). ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite. En: S. Mezzadra (Comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.

Hernández, V. (2007). Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Santiago Castro-Gómez. *Athenea Digital*, (11), 149-160.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). Buenos Aires: Clacso.

Lara, J. (2015). Pensamiento decolonial como instrumento transgresor de la globalización. Recuperado de <http://www.analectica.org/tag/no-10/>

Maldonado, N. (2006). Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. En: A. Césaire (Ed.), *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 173-196). Madrid: Akal.

Maldonado, N. (2007a). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168) Bogotá: Siglo del Hombre.

Maldonado, N. (2007b). Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas* (26), 186-195.

Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.

Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En: Y. Espinosa (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: En la Frontera.

Mezzadra, S., y Rahola, F. (2008). La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En: S.

Mezzadra (Comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 261-278). Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, W. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En: C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino* (pp. 230-237). Quito: Abya-Yala.

Mignolo, W. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-85). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Mignolo, W. (2007a). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.

Mignolo, W. (2007b). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Pachón, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia política*, (5), 8-35.

Pinedo, J. (2015). Apuntes sobre el concepto de postcolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas. *Universum*, 30(1), 189-216.

Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 216-246). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Quijano, A. (2007a). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Quijano, A. (2007b). Colonialidad del poder y clasificación social. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre.

Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. En: CLACSO (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014b). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. En: A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histó-*

rico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (pp. 833-846). Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.

Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Santos, B., y Meneses, M. (2015). Aprendizajes globales desde las epistemologías del sur (taller). VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. Medellín, Colombia.

Sanz, N. (2011). Dona Haraway. La redefinición de la mujer a través de los estudios sociales sobre ciencia y tecnología. *Eikasía. Revista de filosofía*, V (39), 38-73.

Urdaneta, A., y Naranjo, C. (2011). Implicaciones de la modernidad/colonialidad en la asignatura historia universal. *Cuadernos Latinoamericanos*, 40(II), 42-60.

Vega, M. J. (2003). *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.

Walsh, C. (2005). Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En: C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Quito: Abya-Yala.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En: S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre.

Young, R. (2006). *¿Qué es la crítica poscolonial?* Recuperado de <http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf>