

# Pasajes apócrifos: el enfoque decolonial, desde los orígenes a la deriva\*

Apocryphal passages: the decolonial approach, from origins to drifting

David F. L. Gomes\*\*

## RESUMEN

Este artículo busca criticar la tendencia contemporánea en el enfoque decolonial que Santiago Castro-Gómez ha denominado como “abyayalismo”. Con ese propósito se discuten seis elementos principales de esa tendencia: una confusión entre el enfoque poscolonial y el enfoque decolonial, un rechazo selectivo de autoras y autores del Norte, una sobrevalorización de los “saberes ancestrales” de los “pueblos originarios”, un rechazo totalizante a la razón, un rechazo totalizante a la universalidad y un rechazo totalizante a las instituciones modernas. Metodológicamente, se propone un regreso a los orígenes del enfoque decolonial, como camino para rescatarlo de la clausura que le impone el “abyayalismo”, y así abrirlo nuevamente al futuro.

Palabras clave:  
Enfoque decolonial, abyayalismo, Santiago Castro-Gómez, razón, universalidad.

## ABSTRACT

This article seeks to critique the contemporary trend in the decolonial approach that Santiago Castro-Gómez has called “abyayalism.” To this end, six main elements of this trend are discussed: confusion between the postcolonial approach and the decolonial approach, a selective rejection of authors from the North, an overvaluation of the “ancestral knowledge” of the “original

Keywords:  
decolonial approach, abyayalism, Santiago Castro-Gómez, reason, universality.

\* Agradezco a los evaluadores del artículo por sus sugerencias y sus correcciones gramaticales y de estilo. También a todas las personas que se sumaron a dos debates sobre el texto, uno en la Universidad Católica de Temuco y otro en la RELATESC-Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos, y sobre todo a los profesores Ricardo Salas, Jovino Pizzi, Cristóbal Balbontin, Cristián Valdés, Fernando Fuica, Juan Fraiman, Leandro Paolicchi, Mario Samaniego y Santiago Prono.

\*\* Brasileño. Doctor en Derecho, Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). Profesor de la Facultad de Derecho (UFMG). Belo Horizonte, Brasil. [davidflgomes@yahoo.com](mailto:davidflgomes@yahoo.com) ORCID: 0000-0003-0948-5860

peoples,” a totalizing rejection of reason, a totalizing rejection of universality and a totalizing rejection of modern institutions. Methodologically, a return to the origins of the decolonial approach is proposed to rescue it from the closure imposed by “abyayalism” and thus open it again to the future.

## Introducción: como un barco a la deriva

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez fue uno de los nombres más importantes para la formación de aquello que hoy es generalmente conocido como *giro decolonial* – pero que, teniéndose en cuenta la pluralidad de abordajes que le corresponde y también los distintos significados de la expresión *giro decolonial* (Mignolo, “El pensamiento decolonial”), parece definirse mejor con la expresión *enfoque decolonial*-. Su apoyo institucional en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y su trabajo de coordinación editorial junto al Instituto Pensar fueron cruciales para el Grupo Modernidad/Colonialidad y para importantes publicaciones que reunieron a sus miembros<sup>1</sup>. En sus propias palabras: “tuve la suerte y el honor de participar activamente en la creación y consolidación de este proyecto colectivo entre los años de 1998 y 2006” (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 7).

Hace unos años, el mismo S. Castro-Gómez acuñó el término “abyayalismo” para referirse críticamente a algunas perspectivas contemporáneas internas al grupo de intelectuales que conducen sus investigaciones desde lo que consideran ser el enfoque decolonial:

Me refiero con ello a la invocación de “Abya Yala” (nombre dado por algunos grupos indígenas a la América *prehispánica*) como lugar de enunciación de ciertas reivindicaciones políticas (indigenistas, pero también feministas y ecologistas). El problema de este gesto es su tendencia a invocar una *exterioridad* frente a la modernidad en su conjunto, negando con ello la dimensión moral de las instituciones modernas (y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la modernidad), por considerarlas una forma encubierta de “colonialismo” (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 69, nota al pie de página 4, cursivas en el original).

El “abyayalismo” es tomado entonces como “aquella variante del pensamiento decolonial que caracteriza a la modernidad *en su conjunto* como un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador compulsivo de la naturaleza” (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 11, cursivas en el original).

---

1 Como Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Benavides, 1999; Castro-Gómez, La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina; y Castro-Gómez y Grosfoguel, El giro decolonial.

Los elementos que integran ese “abyayalismo”, y que vienen destacados por S. Castro-Gómez, son la crítica a toda referencia positiva a la universalidad y a las instituciones modernas, así como la sobrevaloración de los “saberes ancestrales” de los “pueblos originarios”:

Como alternativa, los abyayalistas recurren a las “epistemologías otras” de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales, que no basan su conocimiento en la relación sujeto-objeto y que cultivan una “espiritualidad telúrica” en relación de armonía con todos los seres vivos. Su apuesta política no es entrar a disputar el reparto de los bienes públicos en el interior de las instituciones modernas, sino abandonarlas radicalmente –una especie de *éxodo epistémico-político*– para replegarse en el microcosmos orgánico de la vida comunitaria. (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 11, cursivas en el original)

A esos elementos yo agregaría la crítica a toda referencia positiva a la razón, la confusión entre el enfoque decolonial y el enfoque poscolonial y un rechazo selectivo de autoras y autores del Norte –selectivo, pues nombres y categorías de la crítica feminista y racial estadounidense o del llamado posestructuralismo francés, por ejemplo, seguirán siendo leídos y citados–.

En ese sentido, el “abyayalismo”, de la manera como lo veo, podría ser definido por esos seis elementos<sup>2</sup>: rechazo totalizante a la universalidad; rechazo totalizante a la razón; rechazo totalizante a las instituciones modernas; confusión entre enfoque decolonial y enfoque poscolonial; rechazo selectivo de autoras y autores del Norte; y sobrevaloración de los “saberes ancestrales” no mediados teóricamente, con desconsideración, y muchas veces desconocimiento, de la tradición teórica crítica que tiene ya más de cien años en América Latina (Marini y Millán 1994).

La crítica que el concepto de “abyayalismo” conlleva no está dirigida a los pueblos originarios, sino a intelectuales que reducen el enfoque decolonial a esa variante:

---

2 Tales elementos vienen combinados de formas variadas, por ejemplo, en Henning, Barbi y Apolinário 2016; Sparemberger y Damázio 2016; Lima y Kosop 2019; Rossi y Kozicki 2021; Lopes Júnior y Khaled Júnior 2023.

Mucho de lo que hoy día se vende como “teoría decolonial” en el mercado académico no es otra cosa que la proyección de un conjunto de intelectuales blancos, algunos de ellos muy bien ubicados en los circuitos universitarios del norte global. A estos, los “nuevos antropólogos decoloniales”, y no a las comunidades indígenas, campesinas o afro-descendientes sobre las que hablan, van dirigidas mis críticas (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 13-14).

Son esos intelectuales que se colocan en la situación del “‘tonto’ que se queda sin brújula y no sabe distinguir quién es el amigo y quién es el enemigo” (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 12). Ese tonto, creyendo “combatir desde una trinchera segura tanto al ‘canalla’ neoliberal como al ‘canalla’ fascista, termina secretamente aliado con ellos” (12). Por ello, no hay que “sorprenderse entonces si los críticos radicales de la modernidad, los defensores del neoliberalismo y sus actuales sucesores neofascistas terminan combatiendo del *mismo lado de la trinchera*” (12, cursivas en el original). Así se llega al título del libro de S. Castro-Gómez: *El tonto y los canallas* (2019).

Por supuesto, no faltaron reacciones a esos planteos. No faltó incluso quien los viera como si fueran la expresión de un “giro conservador” de S. Castro-Gómez (Acosta 2021). Pero, para él, al revés, si hubo un giro, ese giro fue exactamente en los estudios decoloniales. Un giro antimoderno o un devenir antimoderno: “Este devenir *antimoderno* de algunos teóricos decoloniales me pareció no solo un grave error político, sino también un evidente paso atrás con respecto a la propuesta inicial de la red” (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 10, cursivas en el original).

El objetivo del presente texto es investigar hasta qué punto esa afirmación de Santiago Castro-Gómez se sostiene. La hipótesis fundamental es que sí, se sostiene, y que ello puede ser visto sin dificultades cuando regresamos a los orígenes del enfoque decolonial. Allí, encontramos pasajes que niegan palabra por palabra los elementos del “abyayalismo”. Esos pasajes, en que pese a su relevancia para la comprensión de los propósitos del Grupo Modernidad/Colonialidad y de la red de investigación que fue constituida alrededor de él, no suelen ser citados –a veces, ni siquiera reconocidos–. Son, pues, como pasajes apócrifos –aunque escritos por nombres como Aníbal Quijano, Edgar-

do Lander, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel y Walter Mignolo, además del mismo S. Castro-Gómez-.

Si es así, lo que las tendencias abyayalistas contemporáneas del enfoque decolonial expresan es una desviación de la ruta inicialmente trazada. Al igual que la imagen del tonto sin brújula, lo que es necesario poner de relieve es una pérdida de dirección. Para mí, empero, la imagen más adecuada parece ser aquella de un barco a la deriva: que ya no sabe muy bien de dónde vino y, exactamente por ello, tampoco sabe para dónde irse.

Desde un punto de vista metodológico, se trata de volver a los orígenes y recoger allí pasajes que puedan ayudar a encontrar la dirección perdida. Ese parece ser este momento, el paso imprescindible, no para renunciar al enfoque decolonial, sino para rescatar su potencia crítica.

## 1. La confusión entre lo poscolonial y lo decolonial

Si lo que está en juego es un regreso a los orígenes, la mejor manera de empezarlo es haciendo hincapié en la diferencia entre el enfoque decolonial y el enfoque poscolonial. Luciana Ballestrin –sin dudas, una de las más importantes investigadoras del enfoque decolonial en Brasil– contribuye para que exista la confusión entre los dos enfoques al encasillar el enfoque decolonial como una de las tres fases del poscolonialismo, al lado del “poscolonialismo anticolonial” –aquel de nombres como Amílcar Cabral, Franz Fanon y Aimé Césaire– y del “poscolonialismo canónico”, aquel de nombres como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha (Ballestrin, “Modernidade/Colonialidade” 509-510).

L. Ballestrin reconoce expresamente que aquello que ella nombra como la “versión poscolonial latinoamericana” seguramente “rechazaría esa etiqueta para sí” (“Modernidade/Colonialidade” 510, traducción propia). Además de eso, deja en claro que el enfoque decolonial busca recuperar las contribuciones de autores como F. Fanon y A. Césaire “al mismo tiempo en que tiene la pretensión de alejarse del canon poscolonial”, construyendo sus aportes desde las bases de la tradición teórica crítica latinoamericana, “filosofía de la liberación, teoría de la dependencia, teoría del sistema-mundo, grupos indiano y latinoamericano de estudios subalternos, filosofía afrocaribeña

y feminismo latinoamericano” (“Modernidade/Colonialidade” 510, traducción libre)<sup>3</sup>.

Con esos argumentos, L. Ballestrin deja ver que es muy frágil su opción de tratar el enfoque decolonial como si fuera una fase de un enfoque poscolonial más general. Las contradicciones en su opción y las indicaciones explícitas de las divergencias entre el enfoque decolonial y el enfoque poscolonial canónico son, empero, señal de un profundo conocimiento de la historia y del desarrollo específico de los dos enfoques. Ese ya no será el caso en otros autores y otras autoras.

Para Amy Allen, por ejemplo, la distinción entre ellos es fundamentalmente una distinción geográfica y geopolítica: lo poscolonial correspondiendo a África y Asia; lo decolonial correspondiendo a América Latina (2020). E Ina Kerner<sup>4</sup>, aunque reconozca diferencias más profundas, solo lo hace luego de reducir el enfoque decolonial a sus elementos, conceptos, cuestiones y opciones metodológicas más cercanas al enfoque poscolonial (2018): en el límite, casi todo deviene un problema cultural y epistemológico<sup>5</sup>.

Volviendo a la clasificación de L. Ballestrin, la mención que ella hace a la teoría de la dependencia, a la teoría del sistema-mundo y a los grupos indiano y latinoamericano de estudios subalternos como bases del enfoque decolonial carece de explicaciones más detalladas, porque la relación de tensión entre investigadoras e investigadores decoloniales con esas tradiciones teóricas es uno de los factores decisivos para la emergencia del Grupo Modernidad/Colonialidad. Nuevamente siguiendo los argumentos de Ballestrin, se puede afirmar que el surgimiento de ese grupo viene directamente de “su ruptura con los estudios subalternos latinoamericanos” (“América Latina e o giro decolonial” 90, traducción propia).

S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel reconstruyen la trayectoria original del grupo enfatizando que él se pone equidistante de las teorías de la dependencia y del sistema-mundo, de un lado, y de los estudios culturales y poscoloniales, de otro. Para ellos, la teoría de la dependencia y el análisis del sistema-mundo permanecerían inmersos en el paradigma

---

3 Cf. también Escobar 53.

4 Agradezco a Raissa Wihby Ventura la indicación de los trabajos de Ina Kerner.

5 Cf. también Muradas y Pereira 2018; Campello 2018.

marxista, de modo que “los dependentistas reproducían el reduccionismo económico de los enfoques marxistas ortodoxos” (“Prólogo” 18) y los teóricos del sistema-mundo tenían “dificultades para pensar la cultura”, ubicándola en el ámbito meramente superestructural (14, 16)<sup>6</sup>.

Al revés, los estudios culturales y poscoloniales ponían su énfasis en el discurso colonial y la agencia cultural de los sujetos, sosteniendo que las significaciones culturales y los ámbitos semióticos correspondientes son “un elemento *sobredeterminante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos” (Castro-Gómez y Grosfoguel, (“Prólogo” 16).

Es en contraste con esas dos formas que les parece un reduccionismo que surge el enfoque decolonial:

Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre *entrelazada* a (y no *derivada* de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, reconocemos la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura. [...] Sin embargo, los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los *discursos raciales* organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas [...]. (Castro-Gómez y Grosfoguel, (“Prólogo” 16, cursivas en el original)

Por lo tanto, así como sería equivocado comprender el enfoque decolonial como una nueva fase de la teoría de la dependencia o de la teoría del sistema-mundo, no es tampoco correcto tomarlo como una nueva fase de los estudios culturales o del enfoque poscolonial.

W. Mignolo corrobora esa afirmación al diferenciar el enfoque decolonial tanto de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como de la “teoría poscolonial o los estudios poscoloniales”, mostrando que el “pensamiento decolonial [...] escapa también a las trampas de la poscolonialidad” (“El pensamiento decolonial” 33).

---

6 No comparto esa interpretación de la teoría de la dependencia y de la teoría del sistema-mundo, pero dejo ese debate específico para otro momento.

Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. “Decolonial” es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (que es uno de los objetivos de este artículo), del concepto “crítico” en el pensamiento moderno de disenso en Europa. [...] El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del postestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte (“El pensamiento decolonial” 26, nota al pie de página 2).

En aquel momento, fines de la década de 1990, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos era un fuerte representante de lo que en su caso sí podía ser visto como una versión poscolonial latinoamericana, inspirada en el poscolonialismo canónico y en los estudios subalternos asiáticos. Si el Grupo Modernidad/Colonialidad surge de una ruptura con el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (Ballestrin, América Latina e o giro decolonial 90), entonces el enfoque decolonial no nace como una versión más del enfoque poscolonial, sino como una oposición explícita al reduccionismo culturalista predominante en ese enfoque<sup>7</sup>.

Sin duda, en términos estrictamente semánticos, se pueden encontrar menciones al adjetivo poscolonial en los comienzos de la formación del enfoque decolonial, como si este fuera también una “crítica poscolonial” en un sentido ampliado: es ese el caso, por ejemplo, del libro coordinado por S. Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Benavides: *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999). Pero eso no era más que una referencia semántica a un tipo de crítica que también asigna centralidad a la invasión colonial y a sus consecuencias de larga duración. En la medida en que

---

7 Lo que no quiere decir que todas las personas que teorizan desde una perspectiva poscolonial reproduzcan ese reduccionismo culturalista. Cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, “Prólogo” 15.

el enfoque decolonial se fue consolidando y estableciendo sus supuestos de modo más riguroso, ni siquiera había espacio para esa referencia semántica ambigua:

Introducimos aquí una distinción temática y epistémica entre la perspectiva de los estudios poscoloniales anglosajones (“Postcolonial Studies”) y la perspectiva de los estudios poscoloniales latino/latinoamericanos, que identificamos en este libro como una “perspectiva decolonial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, “Prólogo” 14, nota al pie de página 2).

La confusión, hoy, entre los dos enfoques allana el camino para el abyayalismo y para la renovación del reduccionismo culturalista que le sigue.

## 2. El rechazo selectivo de autoras y autores del Norte

Por cierto, la crítica al eurocentrismo y a la “violencia epistémica” (Castro-Gómez, “Ciencias sociales”) que conlleva es una de las características más importantes del enfoque decolonial desde sus orígenes. Pero eso nunca quiso significar un rechazo absoluto a autoras y autores del Norte global: “Estoy convencido de que importantes críticas a la modernidad pueden todavía derivarse a partir de Spinoza. Estoy convencido, al mismo tiempo, que desde Spinoza no es posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que ya inició la Escuela de Francfort [*sic*]” (Mignolo, “Diferencia colonial” 23).

O sea, el diálogo con autoras y autores del Norte puede aportar “importantes críticas a la modernidad”. El punto es que esa crítica tiene límites, pues no se elabora desde la “diferencial colonial” –esto es, no le da centralidad a la expansión occidentalista, al clivaje jerárquico Norte-Sur que se genera ni a sus implicaciones de largo plazo–. Pero decir que tiene límites no es lo mismo que decir que las teorías del Norte no tienen nada que ofrecer, mucho menos decir que deben ser completamente rechazadas.

Así, para quedarme con no más que dos ejemplos, el diálogo con un autor como Emmanuel Lévinas ha sido siempre imprescindible para la crítica de Enrique Dussel al “encubrimiento del otro” y para que el filósofo argentino pudiera pensar el momento analéctico y su proyecto de transmodernidad como un todo (Dussel, *Método para una filosofía de*

*la liberación; Introducción a la Filosofía de la Liberación*; “Europa, modernidad y eurocentrismo”; 1492, *el encubrimiento del otro*). De igual manera, sin el diálogo con la ontología de Martin Heidegger no habría sido posible a Nelson Maldonado-Torres llamar la atención en la colonialidad del ser (2007). El proyecto teórico de E. Dussel no es una simple aplicación o desarrollo lógico del proyecto teórico de E. Lévinas, y la crítica a la colonialidad del ser tampoco es un desarrollo necesario de la ontología fundamental heideggeriana: son proyectos autónomos, pensados desde la diferencia colonial, sin embargo, han sido posibles, desde la diferencia colonial, en diálogo crítico con conceptos y teorizaciones del Norte.

Es conocida la propuesta dusseliana de una “agenda para un Diálogo filosófico Sur-Sur” (Dussel, *Filosofías del Sur y descolonización* 199-220). Pero para esa agenda no se trata tampoco de una casi prohibición del diálogo con el Norte. Preservando la coherencia con y de su propia obra, E. Dussel dice ya en la introducción de dicha propuesta: “El diálogo intercultural que se viene cultivando desde el comienzo del siglo XXI, como una prioridad cultural y política, debe fundarse epistemológica u ontológicamente en un diálogo inter-filosófico mundial” (199). No obstante, delante de la desproporción del poder ejercido por el Norte sobre el Sur, es necesario empezar por un diálogo interno al Sur global –*empezar*, no restringirse a ese momento primero–:

Es necesario entonces que los filósofos del Sur se reúnan teniendo en cuenta su propia existencia, y desde las tradiciones que hayan cultivado en la filosofía regional desde su origen, pero primeramente desde el siglo XVI, siglo en el que comienza la hegemonía europea, a fin de poder aclarar posiciones, desarrollar hipótesis de trabajo y poder, posteriormente, entablar un diálogo inter-filosófico fecundo Sur-Norte, con una *agenda* bien establecida previamente por las filosofías de los países llamados periféricos (Dussel, *Filosofías del Sur y descolonización* 199, cursivas en el original).

Una de las motivaciones para el rechazo de autoras y autores del Norte que suele acompañar las tendencias abyayalistas del enfoque decolonial es la interpretación equivocada de ideas como “diferencia colonial” y “pensamiento situado”, como si esas ideas tuvieran un sentido primariamente ontológico o geográfico. Pero su sentido no es ontológico ni geográfico, sino geopolítico-epistémico: “insistamos: no se

trata de un ‘Tercer Mundo’ o de un ‘Sur’ geográficamente localizado, sino epistemológicamente diagramado” (Mignolo, “Diferencia colonial” 14).

Lo que está en juego es mucho más una *exigencia* de toma de *posición epistemológica*, no la *expresión* de una *condición* ontológica o geográfica. Situarse epistemológicamente no es lo mismo que definirse ontológicamente ni ubicarse geográficamente. En otras palabras, no hay que ser indígena para trabajar con categorías del pensamiento indígena, así como no hay que *ser del Sur* para *pensar desde el Sur*:

Los intelectuales de PRATEC no son intelectuales indígenas, sino mestizos o quizás inmigrantes. Ello no impide que reclamen para sí categorías del pensamiento indígena. Si tomáramos esta posición caeríamos en la creencia, fundamentalista, de que determinadas categorías de pensamiento pertenecen a determinada comunidad humana. Es decir, reproduciríamos el racismo. Nadie espera que un pensador en Latinoamérica sea alemán para pensar a partir de Kant. Si no tenemos esta exigencia pues tampoco deberíamos tenerla en el caso de un pensamiento (como el de Kusch) generado a partir de un análisis filológico y filosófico de categorías del pensamiento aymará (Mignolo, “Diferencia colonial” 23).

Por consiguiente, ese rechazo absoluto de categorías y teorías del Norte *por el hecho de que sean categorías y teorías del Norte* es un error teórico. Además de eso, después de tantos siglos de colonización y violencia epistémica, es también, desde un punto de vista práctico, un callejón sin salida. Por ello, lo que ocurre en general no es un rechazo homogéneo de autoras y autores del Norte, sino un rechazo selectivo: nombres del posestructuralismo francés –como Michel Foucault, Jacques Rancière y Judith Butler– o de la crítica feminista y racial estadounidense –como Donna Haraway y bell hooks– siguen siendo utilizados para fundamentar reivindicaciones decoloniales<sup>8</sup>.

Por supuesto, no hay en esa utilización ningún problema que pueda ser criticado *a priori*: las críticas pueden ser dirigidas a los planteamientos decoloniales basados en el posestructuralismo francés o en

---

8 Cf., por ejemplo, Garcez 2022; Godoy 2021; C. de M. Gomes 2018; Morais y Gracioso 2023.

la crítica feminista y racial estadounidense, es decir, a los resultados de esa utilización, pero no a la utilización en sí misma de esas tradiciones teóricas del Norte. El carácter selectivo de esa referencia a autoras y autores del Norte, al revés, es problemático y parece también estar relacionado a las tendencias abyayalistas.

### 3. La sobrevaloración de los “saberes ancestrales” de los “pueblos originarios”

La crítica foucaultiana a la imbricación entre saber y poder produjo un impacto sin precedentes en la ciencia –especialmente, aunque no solo, en las ciencias sociales– y sus pretensiones de verdad. Por lo mismo, no es difícil ver las afinidades entre esa crítica y el enfoque decolonial (Lisbôa 2021). Así, Michel Foucault ha sido un autor importante para decoloniales como R. Grosfoguel, W. Mignolo y S. Castro-Gómez, quienes a veces estuvieron más cerca, otras veces más lejos, de la obra del intelectual francés.

En las tendencias abyayalistas contemporáneas, empero, esa crítica a la imbricación entre saber y poder ha llevado a la ilusión de un saber puro, ancestralmente presente, y desde entonces preservado, en los pueblos originarios. El camino decolonial pasaría, para esas tendencias, por la recuperación de esos saberes ancestrales, antes de cualquier teorización científica que, aun cuando sea crítica, está ya supuesta como un dispositivo de poder.

En ese sentido, de un lado, se presupone una pureza protegida hasta hoy día del contacto con la modernidad/colonialidad y su expansión violenta, como si estuviera conservada en una exterioridad absoluta delante de esa modernidad/colonialidad; de otro, se olvida la tradición teórica crítica que se fue construyendo en Latinoamérica a lo largo del último siglo, y que siempre estuvo urdida con luchas sociales y formas muy concretas de resistencia.

Sobre esa ilusión del acceso a saberes ancestrales puros, W. Mignolo no deja espacio a dudas:

No creo, para empezar y hacerme eco de las críticas, que un retorno o defensa de formas puras de conocimiento Amerindio o Andino sea posible, ni tampoco deseable. No creo, tampoco, que un conocimiento académico de lo Andino (Murra, Zuidema, etc.) sea el ob-

jetivo final e ideal, si bien no estoy cuestionando la importancia que estos conocimientos puedan tener. Sí creo, en cambio, que pensar desde la diferencia colonial sólo es posible a partir de las ruinas, las experiencias y los márgenes creados por la colonialidad del poder en la estructuración del mundo moderno/colonial (“Diferencia colonial” 22-23).

Lo que pasa es que la expansión occidentalista, con la violencia que la caracterizó, ya no dejó nada intocado. Pero esa expansión no ocurrió sin resistencias. Así, lo que resta de los saberes y prácticas que existían en las sociedades de aquello que hoy llamamos Latinoamérica, antes que tales sociedades fueran tomadas como colonias, son ruinas, fracturas –como registro de la violencia del contacto con la expansión occidentalista–. Es a esa idea de fractura que remite el concepto de “diferencia colonial”.

La fractura está situada en la frontera, en la frontera geopolítica-epistémica que la expansión occidentalista fue ampliando violentamente a lo largo de la modernidad/colonialidad. Es desde ahí –desde las ruinas que en la frontera rememoran la violencia del contacto– que se puede desarrollar un “pensamiento fronterizo” en el horizonte de un “paradigma otro” (Mignolo, *Histórias locais/projetos globais*). O sea, la fractura, como expresión de una escisión entre Norte y Sur que los separa para articularlos de modo jerárquico, es el “lugar de enunciación” de un pensamiento fronterizo, un *locus* de enunciación fracturado (Lugones 2011), pues; no un *locus* de enunciación puro y ubicado en una supuesta exterioridad intocada por la expansión occidentalista (Mignolo, 2000: 43-46). No hay, por lo tanto, ninguna originalidad para ser recuperada, ninguna pureza para ser conservada.

Además de eso, si se trata de una crítica al eurocentrismo y a su violencia epistémica, es crucial rescatar las tradiciones teóricas críticas que fueron ocultadas por el eurocentrismo durante la modernidad/colonialidad –tradiciones ya gestadas en la fractura y en la frontera– y mostrar con ellas una genealogía del enfoque decolonial interna al Sur global. Eso es válido para el rescate tanto de Waman Poma y Otobah Cuogano (Mignolo, *El pensamiento decolonial* 32-44) como de la teoría de la dependencia o de la filosofía y la teología de la liberación (Escobar 53).

Seguramente, a esas tradiciones teóricas se deben sumar los “saberes ancestrales” de los “pueblos originarios” en un diálogo intercultural y caracterizado por la diversidad epistémica (Walsh 2007): es ese tipo de práctica que puede apuntar hacia la transmodernidad. Pero esos saberes ya no pueden ser tomados como expresiones de una pureza ancestral preservada del contacto violento con la modernidad/colonialidad. Al revés, ellos deben ser tomados como expresiones de resistencia que lograron sobrevivir a pesar de ese contacto violento y de los cambios sufridos a partir de él. Y, concebidos de esa manera, no se puede reivindicar para tales saberes una primacía absoluta, pues ellos son imprescindibles para la crítica a la modernidad/colonialidad y para la lucha por su superación transmoderna, pero como voces en un diálogo múltiple, en una tarea incesante de traducción y aprendizaje recíproco.

#### 4. El rechazo totalizante a la razón

La sobrevaloración de los “saberes ancestrales” de los “pueblos originarios” parece ser, para las tendencias abyayalistas contemporáneas del enfoque decolonial, el corolario de una crítica radical a la razón. De nuevo, hay acá una confusión entre dos cosas distintas: la crítica al modelo cartesiano de racionalidad y la crítica a la racionalidad misma –crítica que conlleva la peligrosa renuncia a la razón–.

El modelo cartesiano de racionalidad<sup>9</sup> encontró en la formulación de S. Castro-Gómez sobre “la *hybris* del punto cero” una muy buena síntesis crítica:

La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. [...] No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquinaica.

---

9 Que no fue creado o inaugurado, sino sistematizado filosóficamente por René Descartes (Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad” 82, nota al pie de página 4).

Pues bien, es este tipo de modelo epistémico el que deseo denominar la *hybris del punto cero*. Podríamos caracterizar este modelo utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda (Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad” 82-83, cursivas en el original). El cierne de la caracterización de ese modelo se ubica en el aislamiento del sujeto que observa ante el objeto que es observado, la “distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido” (82). En ese proceso de aislamiento, el sujeto conocedor es reducido a una expresión abstracta de la *razón* y es completamente separado de sus sentidos, puesto que esos tienen que ver con su *cuero* y su cuerpo ya no puede ser el sujeto del conocimiento, sino el objeto a ser conocido (Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” 135-136).

Por ello, la crítica que debe ser dirigida a la racionalidad cartesiana es una crítica a ese rasgo fundamental de su modelo, no una crítica a la razón misma:

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”. Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (*pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica*) (Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo” 30, cursivas mías).

Es partiendo de esa premisa que el proyecto transmoderno dusseiliano –a lo que adhiere la mayor parte de los intelectuales decoloniales– puede reivindicarse como diferente al mismo tiempo de proyectos premodernos, de proyectos antimodernos y de proyectos posmodernos:

De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista (Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo” 30, cursivas mías).

Eso es así porque la razón puede ser rescatada –y es necesario hacerlo– de la cárcel en que la mantiene el modelo cartesiano de racionalidad, de modo que ella pueda llevar a cabo todo su potencial liberador, como una razón *constituida entre sujetos, no aislada en un sujeto que se opone a un objeto*:

Todo discurso, o toda reflexión, individual, remite a una estructura de intersubjetividad. Está constituida en ella y ante ella. El conocimiento, en esta perspectiva, es una relación intersubjetiva a propósito de algo, no una relación entre una subjetividad aislada, constituida en sí y ante sí, y ese algo (Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad” 15).

## 5. El rechazo totalizante a la universalidad

A la separación entre razón y cuerpo, cimiento del modelo cartesiano de racionalidad, corresponde una “ruptura ontológica entre la razón y el mundo” (Lander 5). A su turno, esa ruptura entre razón y mundo es la base para el surgimiento de un tipo de saber que se pretende a sí mismo como universal: “Sólo sobre la base de estas separaciones –base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado– es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal” (5).

Sin embargo, como ese saber con pretensiones universales no es más que la expresión de su contexto europeo de génesis, no es más que un provincianismo que pide para sí el título de universal (Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad” 20), la universalidad a la que se refiere es “radicalmente excluyente”: “Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente” (Lander 6).

Ello no quiere decir, empero, que toda y cualquiera noción de universalidad es igualmente excluyente. Por lo tanto, ello no implica una renuncia totalizante a la universalidad, porque, así como es posible una concepción otra de razón, también es posible, relacionada con una razón libertada de la cárcel cartesiana, una concepción otra de universalidad –una que está directamente vinculada a la crítica a la colonialidad del poder–:

La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de *una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad* (Quijano, “Colonialidad y modernidad/ racionalidad” 19-20, cursivas mías).

Esa universalidad otra ya no sería un particularismo universalizado, sino el resultado de un diálogo intercultural, es decir, una universalidad construida por medio del diálogo entre las diferencias.

Esto es, la generación de una epistemología de frontera desde varios espacios del Tercer Mundo configurado por diferentes legados coloniales, para el conocimiento y la civilización planetaria (no una epistemología sólo para los marginados, o “del Tercer Mundo para el Tercer Mundo”, lo cual mantiene la hegemonía y universalidad del conocimiento producido en el no-lugar y en la objetividad de los proyectos imperiales (Mignolo, 2000: 39).

Aunque ese resultado tenga como rasgos principales la pluralidad, la diversidad, la “pluriversidad”, la “diversalidad”, nada de eso se opone a la universalidad en cuanto tal. Al revés, son sinónimos de una universalidad otra –la “diversidad epistémica y social como proyectos universales futuros”–:

La razón postoccidental como nueva epistemología ligada a movimientos sociales en los cuales los proyectos revolucionarios y de cambios radicales (post-occidentales) estructuren el dominio de la “diversalidad”, palabra que emplea Glissant para referirse a la diversidad epistémica y social como proyectos universales futuros. (Mignolo, “Diferencia colonial y razón postoccidental” 24)

Es en ese sentido que R. Grosfoguel hablará de una “diversidad radical universal descolonial anticapitalista” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 44-45), y es en ese mismo sentido que se puede hablar de un “universalismo desde el Sur” (D. Gomes 2020).

## 6. El rechazo totalizante a las instituciones modernas

Seguramente, entre las instituciones modernas, la ciencia y la universidad son aquellas que el enfoque decolonial debatió de forma más detallada desde sus orígenes. Con ello, otras instituciones fundamentales de la sociedad moderna, como el Estado, la política democrática y el derecho, no recibieron la atención necesaria. No obstante, también aquí ese hecho no autoriza la conclusión abyayalista hacia el rechazo absoluto de esas instituciones. Si es posible pensar una ciencia no eurocéntrica y luchar por la construcción de una universidad que corresponda a los supuestos del enfoque decolonial (Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad”), lo mismo se puede decir de las otras instituciones de la modernidad, como el derecho moderno, la democracia moderna y el Estado moderno. Se trata de liberarlos de las limitaciones relacionadas a la modernidad/colonialidad, de disputar su estructura, su dinámica, su sentido, no de abandonarlos por completo.

La discusión de A. Quijano sobre la relación entre “Estados independientes y sociedades coloniales” ayuda en la comprensión de ese punto:

Todo Estado-nación posible es una estructura de poder, del mismo modo en que es producto del poder. [...]

No obstante, si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser imaginado como una comunidad. Los miembros precisan tener en común algo real, no sólo imaginado, algo que compartir. Y eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder (“Colonialidad del poder” 136).

Los casos relativamente exitosos de formación de un Estado-nación son, pues, casos basados en una ampliación democrática del ejercicio del poder y del control de los recursos productivos:

En cada uno de los casos de exitosa nacionalización de sociedades y Estados en Europa, la experiencia es la misma: un importante proceso de democratización de la sociedad es la condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado-nación moderno. No hay, en verdad, excepción conocida a esa trayectoria histórica del proceso que conduce a la formación del Estado-nación (Quijano, “Colonialidad del poder” 138).

Eso pasó en Europa y en los Estados Unidos, aunque al precio de una gran violencia interna homogeneizadora manifestada a lo largo de sus historias. Pero no pudo pasar en Latinoamérica, porque en ella, como regla, “los grupos dominantes tuvieron éxito en tratar precisamente de evitar la descolonización de la sociedad mientras peleaban por tener Estados independientes” (Quijano, “Colonialidad del poder” 141). La conclusión práctica es la situación paradójica, al menos en apariencia, de Estados independientes y sociedades coloniales:

La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno. (Quijano, “Colonialidad del poder” 143)

O sea, el problema no es el Estado-nación en sí mismo, sino –preservando la coherencia teórica– la colonialidad del poder que ejerce su dominio “en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación”. El camino, así, no es la renuncia al Estado, sino la lucha por la ampliación democrática de su base de legitimación –que no es más que la misma lucha en contra de la colonialidad, acá llevada adelante en un ámbito político-institucional–.

Ese proyecto de un Estado libertado de las trampas de la modernidad/colonialidad no quedó solo como una aspiración teórica. Experiencias como las de Bolivia y Ecuador buscaron llevar a cabo un proyecto de Estado independiente más allá de una sociedad colonial –el modelo del Estado plurinacional–. Y ese proyecto de un Estado que pueda contribuir a la ruptura de los patrones sociales coloniales estuvo muy tempranamente en diálogo con el enfoque decolonial (Walsh 2007). No se trata de romantizar el Estado plurinacional de Bolivia y

Ecuador, como si no hubiera muchos problemas y paradojas sobre las que reflexionar, pero se trata de reconocer en esa forma institucional un intento, hasta cierto punto exitoso, de construir un Estado en acuerdo con los supuestos del enfoque decolonial y en contra de las atrocidades de la modernidad/colonialidad.

## Conclusión: regreso a los orígenes como apertura de futuro

Con muy pocas excepciones, los pasajes citados en las páginas anteriores pertenecen a textos escritos o publicados entre comienzos de la década de 1990 y mediados de la década de 2000 –más o menos la época en que se va organizando aquello que podemos llamar de un *enfoque decolonial*–. Por ello, irse a esos pasajes es irse a los orígenes de ese enfoque.

Lo que ellos muestran es que S. Castro-Gómez tiene razón al señalar la existencia de un “devenir antimoderno” en el enfoque decolonial: un giro, un cambio<sup>10</sup>. Ese devenir viene expresado, sobre todo, en las tendencias que él nombra como “abyayalistas”, que tienen como rasgos fundamentales los elementos discutidos en las secciones de este texto.

Si es así, esas tendencias abyayalistas parecen no conocer muy bien de dónde viene el *enfoque decolonial*. Al mismo tiempo, como el tonto sin brújula a que hace referencia S. Castro-Gómez, no parecen tampoco saber cuál dirección tomar en la lucha contra la colonialidad –por eso muchas veces “terminan combatiendo del mismo lado de la trinchera” (Castro-Gómez, *El tonto y los canallas* 12, cursivas en el original)–, junto a portavoces de variadas formas de opresión. El escenario es, pues, uno de pérdida radical de dirección, luego de una desviación de la ruta, no saber de dónde vino, no saber hacia dónde irse; como un barco a la deriva.

Pero ¿qué sentido tiene ese regreso a los orígenes? ¿Se trata solo de comprobar que la lectura crítica de S. Castro-Gómez se sostiene?

---

10 Ello no quiere decir que no había gérmenes del “abyayalismo” en el contexto original del enfoque decolonial, sino que esos gérmenes no lograban indicar la dirección. Ellos emergían ya allí como propuestas de desviación de la ruta trazada y anunciada. Dejo para otro momento una discusión más detallada sobre la presencia de esos gérmenes en los orígenes de lo decolonial.

No: ese regreso al pasado tiene fundamentalmente el sentido de una apertura de futuro. Las tendencias abyayalistas producen en el enfoque decolonial una especie de clausura; los temas posibles quedan restringidos, los diálogos posibles quedan limitados, los complejos teóricos, autoras, autores y conceptos a los que se puede recurrir quedan reducidos.

Por consiguiente, el enfoque decolonial, en esa perspectiva abyayalista, ya no tiene mucho que decir si no se trata de algo relacionado con la cultura y la epistemología, más específicamente a la pureza de los “saberes ancestrales” de los “pueblos originarios.” El diálogo crítico con otras teorías del Sur, e incluso del Norte, es desechado; se olvida la discusión de temas estructurales, como el viejo problema de la inserción periférica en el capitalismo global y sus múltiples consecuencias sociales<sup>11</sup>; la preciosa contribución que el enfoque decolonial podría ofrecer a debates institucionales es puesta de lado<sup>12</sup>.

La conclusión es que el enfoque decolonial deviene más débil y el potencial crítico que exhibía en sus primeras formulaciones queda desperdiciado. Eso, a su vez, no es solo un problema teórico, sino que tiene resonancias prácticas en la organización de las luchas sociales en Latinoamérica.

No hay dudas: el enfoque decolonial fue uno de los acontecimientos teóricos más importantes de los últimos cien años –en Latinoamérica y en el mundo como un todo–. Desde el comienzo tenía preocupaciones e implicaciones prácticas, como heredero de la tradición teórico-crítica latinoamericana y de la presencia en ella de una fuerte imbricación interna entre teoría y praxis. Ese enfoque sigue teniendo aportes críticos imprescindibles para ofrecer tanto para la teoría como para la praxis: la centralidad asignada a la invasión colonial y a sus consecuencias de larga duración, la explicitación de la colonialidad como rasgo que todavía hoy organiza el padrón global de poder, la transmodernidad como horizonte de superación de la modernidad/colonialidad más allá de las imaginaciones utópicas de las autoras y los autores del Norte –que, como regla, permanecieron demasiado ajenas al clivaje colo-

---

11 Sobre eso, cf. Ballestrin, *Modernidade/Colonialidade*.

12 En ese sentido, cf. nuevamente la crítica de S. Castro-Gómez y su propuesta de un “republicanismo transmoderno” (*El tonto y los canallas*).

nial-. Para eso, sin embargo, es necesario que permanezca abierto en su futuro lo que las tendencias abyayalistas contemporáneas, con su desviación de ruta, parecen impedir. Es este, por lo tanto, el propósito principal del presente texto: un regreso a los orígenes como invitación a una apertura de futuro.

## Referencias

- Acosta, C. A. D. “El giro conservador en la obra del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez”. *Revista Boletín REDIPE*, vol. 10, n° 10, 2021, pp. 50-64.
- Allen, A. *III Jornada do Grupo de Pesquisa Teorias Normativas do Direito: Progresso, Direitos Humanos e Crítica - Mesa de Abertura*. Belém, 28/09/2020.
- Ballestrin, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n° 2, 2013, pp. 89-117.
- . “Modernidade/Colonialidade sem ‘Imperialidade’? O Elo Perdido do Giro Decolonial”. *Dados [online]*, vol. 60, n° 2, 2017, p. 505-540.
- Castro-Gómez, S. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. CEJA, Instituto Pensar, 2000.
- . “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*. Compilado por E. Lander. CLACSO, 2000, pp. 88-98.
- . “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica*. Editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 79-91.
- . *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

- \_\_\_\_\_. “Prólogo - Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica*. Editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 9-23.
- Castro-Gómez, S., Guardiola-Rivera, O y Benavides, C. *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Pensar. 1999
- Dussel, E. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (5ª ed.). Nueva América, 1995.
- \_\_\_\_\_. *1492, el encubrimiento del otro*. Docencia, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*. Compilado por E. Landier. CLACSO, 2000, pp. 24-33.
- \_\_\_\_\_. *Filosofías del Sur y descolonización*. Docencia, 2014.
- Escobar, A. “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, nº 1, 2003, pp. 58-86.
- Garcez, D. C. “Decolonizando a Organização do Conhecimento: conceitos, teorias e epistemologias de Abya Yala”. *Ciência da Informação Express*, nº 3, 2022.
- Godoy, M. S. y B. J. Miranda. “Reflexões sob uma ótica feminista, interseccional e decolonial sobre desenvolvimento de ferramentas tecnológicas”. *Cadernos de Gênero e Tecnologia*, vol. 14, nº 43, 2021, pp. 408-423.
- Gomes, C. de M. “Gênero como categoria de análise decolonial”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, vol. 18, nº 1, 2018, pp. 65-82.
- Gomes, D. “La Escuela de Frankfurt, el pensamiento decolonial y sus debilidades complementarias: hacia un universalismo desde el Sur”. *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. 7, nº 13, 2020, pp. 419-440.
- Henning, A., M. Barbi y M. Apolinário. “Para uma compreensão de descolonização jurídica”. *Revista CCCSS: Contribuciones a las Ciencias Sociales*, nº 1, 2016, pp. 1-16.

- Kerner, I. "Interrogating Western Modernity: Postcolonial Reflections on Occidental Claims and Action". *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 23, n° 2, 2018, pp. 35-52.
- Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*. Compilado por E. Lander. CLACSO, 2000, pp. 4-23.
- Lima, J. y R. Kosop. "Giro Decolonial e o Direito: para além das amarras coloniais". *Revista Direito & Práxis*, vol. 10, n° 4, 2019, pp. 2.596-2.619.
- Lisbôa, F. M. "O dispositivo colonial: entre a arqueogenealogia de Michel Foucault e os estudos decoloniais". *MOARA - Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras*, vol. 2, n° 57, 2021, pp. 33-51.
- Lopes Júnior, A. y S. Khaled Júnior. "Pelo abandono da abstração racionalista moderna: por uma fenomenologia decolonial do processo penal". *Cadernos de Direito Actual*, n° 20 (núm. extraordinário), 2023, pp. 23-39.
- Lugones, M. "Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia*, vol. 6, n° 2, 2011, pp. 105-119.
- Maldonado-Torres, N. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica*. Editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 127-167.
- Marini, R. M. y M. Millán. (comps.). *Teoría Social Latino-Americana - Textos escogidos, tomo I: De los orígenes a la CEPAL*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Mignolo, W. "Diferencia colonial y razón postoccidental". S. Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. CEJA, Instituto Pensar, 2000, pp. 3-28.
- \_\_\_\_\_. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura - Un manifiesto. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica*. Editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central,

- Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 25-46.
- Morais, M. W. y L. S. Gracioso. “Enunciações do feminismo decolonial a partir das categorias fundamentais rangenathianas”. *Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, nº 28 (dossier especial), 2023, pp. 1-20.
- Muradas, D. y F. M. Pereira. “Decolonialidade do saber e direito do trabalho brasileiro: sujeições interseccionais contemporâneas”. *Revista Direito & Práxis*, vol. 9, nº 4, 2018, pp. 2.117-2.142.
- Quijano, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29, 1992, pp. 11-20.
- . “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*. CLACSO, 2000, pp. 122-151.
- Rossi, A. y K. Kozicki. “A colonialidade do Direito: constitucionalismo e direitos humanos como categorias modernas em desconstrução”. *Revista Culturas Jurídicas*, nº 8, 2021, pp. 23-50.
- Sparemberger, R. y E. Damázio. “Discurso constitucional colonial: um olhar para a decolonialidade e para o ‘novo’ Constitucionalismo Latino-Americano”. *Pensar*, vol. 21, nº 1, 2016, pp. 271-297.
- Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder - Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencial colonial”. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica*. Editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 47-62.