



JUAN BLANCO

¿DE QUÉ VA EL GIRO DECOLONIAL?



ASOCIACIÓN GUATEMALTECA DE FILOSOFÍA



¿De qué va el giro decolonial?
Juan Blanco

Juan Blanco

¿De qué va el giro decolonial?



¿De qué va el giro decolonial?

Juan Blanco

2022

© Juan Blanco

Esta edición digital

Asociación guatemalteca de filosofía (AGFIL)

ISBN 978-99939-0-741-1

Edición y diagramación: Regina Fuentes Oliva

Foto de portada:

Byron Mármol. 22° Bienal de Arte Paiz, Guatemala.

Ángel Poyón. Ruq'a' raqän qazadón (La mano, los pies de nuestro azadón/nuestros azadones), 2021. Instalación. Azadones intervenidos. Dimensiones variables. Colección privada.

Cortesía de Ángel Poyón.

Asociación guatemalteca de filosofía (AGFIL)

www.agfil.org

ÍNDICE

Presentación / viii

Prólogo / x

Introducción / 1

Sendero 1. El giro decolonial en sentido estricto / 13

Sendero 2. El giro decolonial en sentido amplio / 49

Sendero 3. Algunos aportes y malestares de/en el giro decolonial / 72

A modo de conclusión / 114

Apéndice 1. La descolonización como filosofía primera. «Giro decolonial», universidad y «meditaciones fanonianas». *Entrevista a Nelson Maldonado-Torres* / 121

Apéndice 2. Del gesto al pensamiento decolonial en Guatemala. *Rosina Cazali entrevista a Walter Dignolo* / 148

Referencias bibliográficas / 161

Sobre el autor / 172

*A quienes se resisten a la reproducción de la
colonialidad finquera en la USAC*

PRESENTACIÓN

Como Asociación Guatemalteca de Filosofía tenemos el interés de publicar y divulgar las investigaciones filosóficas que se están llevando a cabo en Guatemala y en general en Centroamérica con el objetivo de establecer una amplia conversación entre los miembros de la asociación, los filósofos y filósofas de la región, las y los estudiantes y con toda la comunidad académica interesada en el tema.

Este primer libro constituye la posibilidad de abrir un espacio que se suma al que ya ha abierto la revista Pensamiento Filosófico y que antes lo hizo la revista Intuición, que la asociación ha publicado con la esperanza de que podamos establecer y debatir uno o varios diálogos que nos permitan pensarnos.

Cabe destacar que los esfuerzos que hemos hecho a lo largo de los años han sido siempre voluntarios y a través de la colaboración de quienes estamos interesados en este espacio de diálogo y discusión académico y que, por supuesto, agradeceríamos mucho si más personas se sumaran al trabajo de investigación, publicación y difusión de este material.

Agradecemos al Doctor Juan Blanco por su generosidad al compartir con nosotros este magnífico libro y ponerlo a disposición libre de todos y todas para su discusión en este largo camino que aun debemos recorrer por pensarnos desde los diferentes pueblos que constituimos esta diversidad a la que llamamos América Latina.

Regina Fuentes Oliva
Editora AGFIL

PRÓLOGO

Expresiones como crítica poscolonial, colonialidad del poder o descolonización del saber son de uso amplio en las ciencias sociales y las humanidades de hoy y rebasan el sentido del término «colonial» al que estamos acostumbrados. De hecho, este ha dejado de referirse exclusivamente a un estatuto político de sumisión de unas sociedades a otras y alude a una configuración de desigualdades e injusticias de un espectro mucho más amplio. Es así como han surgido propuestas críticas que asumen la íntima relación que entrañan formas de dominación sistémicas que ocurren no sólo al nivel político, sino al epistémico, así como al de configuración identidades y subjetividades que derivan del proceso histórico de constitución del mundo moderno.

Juan Blanco, el autor del presente trabajo, utiliza la fórmula «giro decolonial» que acuña Nelson Maldonado-Torres como una auténtica categoría filosófica que reúne el conjunto de esfuerzos arriba mencionados. Y nos propone, desde allí, tres senderos para adentrarnos en este complejo y a la vez rico continente de pensamiento crítico y de experiencias de resistencia.

El primer sendero parte del giro decolonial en «sentido estricto». Este sendero identifica a un trío de fundadores o pilares del movimiento: Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel y sus principales contribuciones, para luego ampliar la nómina a un conjunto de autores que, desde distintos ámbitos del quehacer intelectual y político, han llegado a constituir una amplia red de pensamiento y acción. Esta nueva red más que proponer un sistema teórico conceptual monolítico plantea, en cambio, «un giro en las coordenadas del pensar y del actuar», de implicaciones profundas, que suponen una filosofía primera, es decir de ir a las cuestiones fundamentales de cómo está constituida la realidad, de la posibilidad de conocerla y de las opciones para una acción emancipadora.

El segundo sendero nos ofrece el panorama del giro decolonial en el «sentido amplio» y traza una minuciosa genealogía en cuatro momentos. El primero coincide con la instauración de los procesos de colonización a escala mundial y comprende resistencias que distintos actores opusieron al orden colonial desde el momento de su implantación. En otras palabras, destaca que a la dominación colonial se opusieron desde su inicio alternativas de vida, pensamiento y acción. Para el caso de la historia de América Latina podríamos poner como ejemplos las distintas formas de organización comunitaria que han persistido hasta el presente, ideas políticas de pensadores indígenas como Felipe Guamán Poma de Ayala o los movimientos de resistencia como la rebelión de Tupac Amaru. El segundo momento de la genealogía, va desde la revolución

haitiana, la más radical y menos reconocida de las grandes revoluciones democráticas de finales del siglo XVIII, hasta el último congreso africano de 1945, ya a las puertas del tercer momento, que sería la ola de movimientos de liberación e independencia, o los movimientos que se suele identificar más explícitamente con la «descolonización» que siguió al fin de la segunda guerra mundial. La cuarta fase comprende la articulación de propuestas con un propósito expreso de operar teóricamente el desmontaje del colonialismo y sus instrumentos políticos, epistemológicos y sociales. Aquí encontramos, tanto la llamada crítica poscolonial, que surge en los márgenes de la academia anglosajona, como el giro decolonial más reciente que surge principalmente desde América Latina. Este último esfuerzo enmienda algunas fallas del primero que, al adoptar una perspectiva eurocéntrica en su perspectiva histórica, reproduce el olvido de la experiencia americana y acaba ignorando la concomitancia entre modernidad y colonialidad, que fue uno de los puntos de partida que establecieron los fundadores del giro decolonial: Dussel, Quijano y Mignolo.

El tercer sendero que nos ofrece este ensayo lleva a cabo un recuento tanto de los «aportes» efectivos del giro decolonial como algunos de sus «malestares», es decir las problemáticas que siguen abiertas al debate y que, incluso, provocan fricciones al interior de la red de la decolonialidad. No repetiré los ocho aportes y los ocho malestares que enumera el autor, solo resaltaré algunos de ellos. Entre los aportes, cabe destacar el desmontaje del mito de

la modernidad que enuncia un movimiento de progreso racional desde Europa hacia el resto del globo. El giro decolonial muestra que productos de la modernidad como racionalidad, secularización y la individualidad autónoma no son emanaciones aisladas de Occidente sino resultado de la expansión global de las potencias europeas y la supresión violenta y el continuo silenciamiento de voces, experiencias y proyectos de vida de una amplia gama de sujetos. Frente a esto, el giro decolonial propone un cambio de paradigma que permite a las ciencias sociales, la filosofía y a las diversas experiencias de lucha democrática construir alternativas, a partir de prácticas de pensamiento que apuesten por un pensamiento transdisciplinar y que recupere el protagonismo de los excluidos. El giro decolonial, insiste el autor, es más que una propuesta teórica. En palabras del epígrafe de Laura Rita Segato que emplea el autor, aspira a «la liberación de los proyectos históricos, interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de colonialidad».

Los «malestares», por otra parte, aluden a problemas debatidos al interior del giro decolonial. Un tema pendiente sería, si, como ha apuntado Santiago Castro-Gómez, debemos identificar modernidad con colonialidad y, con ello, rechazar de forma tajante la universalidad y sospechar de toda aspiración a la racionalidad del accionar humano. Otros problemas señalados al interior de la red de pensamiento decolonial, en la medida que esta se amplía, serían tanto el peligro de un enfoque histórico y geopolítico «latino-americanista» como la reducción particularista de las luchas.

En resumen, Juan Blanco nos muestra que el giro decolonial ha posicionado en el medio intelectual y político un nuevo vocabulario, que puede causar extrañeza y suspicacias, pero que forma parte de un esfuerzo de teorización y de luchas políticas de larga data, que abordan una dimensión fundamental del mundo contemporáneo: las asimetrías y las violencias que resultan de un pasado atravesado por la modernidad colonial que ha constituido y contaminado la universalidad y la razón actualmente existentes. El giro decolonial trata de retomar la fuerza de lo que el autor identifica como una «maquinaria hermenéutica», que demanda esfuerzo intelectual pero que nos anima en continuar con una lucha solidaria, pero respetuosa de la diversidad, que aspira a un futuro de justicia, de reconocimiento y de realización de la diversidad de formas de vida humana.

A lo anterior, hay que añadir que la obra incluye como apéndice dos entrevistas realizadas a dos protagonistas del giro decolonial: Nelson Maldonado-Torres y Walter D. Mignolo, en ocasión de la visita de ambos a Guatemala. Maldonado Torres hace un recuento del intrincado camino por el que la crítica decolonial se ha abierto camino en los espacios académicos, mientras Mignolo reflexiona sobre el poder que tienen prácticas artísticas de resistencia, como las que llevan a cabo colectivos artísticos mayas.

Para concluir, no quisiera dejar de resaltar el inventario amplio no solo de los autores y sus propuestas, sino de las fuentes bibliográficas disponibles. El trabajo posee pues, además de rigor teórico y claridad argumentativa, una vo-

cación pedagógica que lo convierte en una útil herramienta para quienes desean explorar el giro decolonial como vía para asumir los retos del presente.

Ricardo Roque Baldovinos
San Salvador, 17 de septiembre de 2022.

INTRODUCCIÓN

Es este sustrato [...], este recuerdo de que en algún momento hemos sido mejores de lo que somos hoy, lo que mantiene la posibilidad de que sigamos luchando en contra de todo esto que intenta aniquilarnos, es en esa experiencia del pasado como guía que está la esperanza.
Yuderkys Espinosa Miñoso (2022, p. 296).

... estoy convencido de que el «giro decolonial», proclamado desde América Latina, sólo será viable desde el punto de vista político, como una transmodernización de la revolución democrática.
Santiago Castro-Gómez (2015, p. 319).¹

El giro decolonial es un enclave hermenéutico y una máquina sintetizadora de pensares y sentires indómitos, que ha puesto al descubierto el lado más perverso de la modernidad –la colonialidad²– y el concomitante deseo de producción de atmósferas propicias para una coexistencia digna y liviana –la decolonialidad–. ¿Pero cómo se produjo este viraje actitudinal, epistémico, ético-político y ontológico? En la aurora del primer lustro del siglo XXI, el antropólogo colombiano Arturo Escobar había logrado

1 Énfasis en el original.

2 La colonialidad, señala el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2020, p. 567), es «un patrón de poder que genera tendencias, lógicas y deseos que llevan al genocidio, la tortura, las violaciones, y otras formas de violencia mientras a la vez produce ofuscamiento al nivel del conocimiento, la moral y la afectividad».

perfilar con agudeza y creatividad el «parecido de familia» que el trabajo teórico-metodológico de un grupo de intelectuales latinoamericanos, latinos y del Caribe mostraba respecto al uso de ciertas categorías, tradiciones de pensamiento crítico y algunos intereses teórico-políticos comunes. Esta especie de nueva *koiné* del pensar fue bautizada por Escobar con el nombre: «programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». En Ámsterdam, una de las mesas de trabajo del Congreso del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina fungiría como secular baptisterio, en el que tendría lugar, en el 2002, la liturgia conclusiva del proceso de catecumenado iniciado alrededor de 1996. En el acta bautismal levantada por el académico preste quedaría registrado que tal programa

constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no sólo para Latinoamérica sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decididamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar un espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo» (Escobar, 2003, p. 53).

La paternidad múltiple atribuida a este *octopus* híbrido del pensar –una máquina tentacular, flexible, de aguda visión y acostumbrada a las profundidades de la existencia, análoga a esos moluscos cefalópodos– parecía justificada debido a los acentuados rasgos conceptuales heredados al engendro tanto por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el semiólogo argentino Walter Mignolo y el filósofo –también argentino– Enrique Dussel. Por las robustas venas de este ser híbrido corría la sangre mestiza de una variedad de tradiciones de pensamiento, la mayoría de las cuales habían sido dadas a luz en la segunda mitad del siglo XX, a saber: la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, los estudios culturales y subalternos, el feminismo chicano y la teoría poscolonial (*cf.* Escobar, 2003, p. 53). En el registro bautismal quedarían también identificados algunos de los rasgos categoriales de esta fantástica criatura. En su conjunto, estas categorías de referencia ofrecían, a su vez, la prueba irrefutable de la paternidad triádica de este «paradigma otro»: el sistema mundo moderno/colonial, la colonialidad del poder (acuñadas por Quijano), la diferencia colonial, epistemología de frontera (de Mignolo), la crítica al eurocentrismo y al mito de la modernidad (de Quijano y Dussel), la exterioridad y la transmodernidad (de Dussel). Más tarde, sin embargo, en una etapa más robusta del proceso de crecimiento de este espécimen poli-tentacular, una división tripartita de la colonialidad iría delineando algo así como una identidad teórico-analítica.

Términos tales como colonialidad del poder³, del saber⁴ y del ser⁵ lograrían convertirse en elementos irrefutables de la identidad conceptual del programa (*cf.* Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2016 y 2018).⁶ Más recientemente, la incorporación de las categorías colonialidad del género (acuñada por María Lugones) y (de) colonialidad estética (*cf.* Gómez y Mignolo, 2012; Maldonado-Torres, 2016; Vázquez, 2020) han complejizado y ampliado el alcance de los tentáculos de la reflexión teórica y la praxis política del programa. A esto debe sumarse

3 «La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. [...] Aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo» (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

4 La colonialidad del saber «explica cómo existen conocimientos que se legitiman y validan con base a considerarlos neutros, objetivos, universales, positivos y que desdeña otros tipos de conocimientos, producidos generalmente por gente subalterna desde sus experiencias, sus comunidades, desde donde se proponen otras epistemes distintas a las modernas» (Curiel y Falconí Trávez, 2021, p. 74).

5 La colonialidad del ser “ha implicado la negación de humanidad, la interiorización de la posición de inferioridad de ciertas poblaciones (sobre todo indígenas y afrodescendientes), lo cual ha sido la justificación para esclavizarlas, quitarles sus tierras, hacerles la guerra o asesinarlas” (Curiel y Falconí Trávez, 2021, p. 74).

6 Nuestros trabajos recientes se ocupan principalmente de la colonialidad del ser (*cf.* Blanco, 2019; 2021, cap. 3; 2022a y 2022b), a la que consideramos un sustrato noobjetual, la atmósfera miasmática del mundo moderno/colonial, en la que nuestra coexistencia yace, se entreteje y se mueve.

la pronunciada proliferación de comunidades y microproyectos que orbitan de distintas maneras y con diferentes velocidades alrededor del megaproyecto del pensamiento decolonial por todo el planeta (*cf.* Maldonado-Torres, 2016; Mignolo y Walsh, 2018; Adlbi Sibai, 2016).

Con el tiempo, tras dos décadas desde que el rito bautismal del neoparadigma⁷ tuvo lugar, la foto familiar ha comenzado a desfigurarse, las grietas teórico-políticas se han vuelto un tanto más profundas, nuevos tentáculos analíticos transmutan la imagen inicial de esta fantástica criatura y, ¡no faltaba más!, la paternidad múltiple ha sido puesta en entredicho, llegando incluso a ser presentados en los juzgados de la opinión pública algunos reclamos monoparentales.⁸ A esto debe sumarse el hecho de que una identidad cada vez más fluida ha ido ampliando el perfil y los límites del proyecto, exigiendo, de suyo, la desterritorialización de la cuna inicial. Por ejemplo, de programa de investigación modernidad/colonial se ha transitado, sin más, a otros nombres propios, a veces intercambiables, que dicen menos sobre el asunto nombrado

7 En el Cuadro 2 se deja constancia de las fechas más significativas de la emergencia y consolidación del giro decolonial, y a las que directa o indirectamente hacemos referencia en esta introducción.

8 Para Dussel (2020, p. 9), por ejemplo, «la filosofía de la liberación, dos décadas antes, ya había comenzado la formulación del giro decolonial, antes de su declaración epistemológica formal, mediante su crítica a la Modernidad y mostrando los caminos de su superación». Rita Segato, por su parte, atribuye la paternidad exclusiva del proyecto a Aníbal Quijano. Para la antropóloga argentina, «no pocas veces los autores olvidan conferirle el justo crédito a quien instaló un discurso teórico tan potente». Según esta perspectiva, Mignolo, por ejemplo, no sería más que «su gran lector e influyente divulgador» (Segato, 2018, p. 37).

y mucho más acerca de los intereses y compromisos teórico-políticos del acuñador: «proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad» (Mignolo y Walsh, 2018), «giro decolonial» (Maldonado-Torres, 2018), «inflexión decolonial» (Restrepo y Rojas, 2010), «opción decolonial» (Mignolo, 2011), «feminismo decolonial», «*aesthesis* decolonial», «orden estético moderno/colonial» (Mignolo, 2010c; Vázquez y Mignolo, 2013; Vázquez, 2020), entre otros. Para algunos, además, el apellido «latinoamericano» –utilizado en el acta bautismal levantada por Arturo Escobar– comienza incluso a ser motivo de incomodidad, pues como tal representa una reducción «continentalista» de la génesis polilógica y pluritópica del proyecto, y cuyo ominoso efecto consistiría en la forclusión de las decisivas contribuciones categoriales de autores y autoras del Caribe, latinas y chicanas (*cf.* Maldonado-Torres, 2020 y 2022). Otros, más recientemente, reniegan de la perspectiva de «grupo» y prefieren el uso del término «red» con el fin de dar cuenta así de una articulación –problemática desde el inicio y nunca lograda del todo– de ímpetus teóricos y disciplinarios distintos, que nunca fueron homogéneos ni lograron armonizarse completamente (*cf.* Castro-Gómez, 2019).⁹ Y por si eso fuera poco, al cuerpo conceptual tentacular le surgen continuamente nuevos órganos

9 Según Maldonado-Torres, esta discusión estuvo presente desde el inicio. La idea de grupo, en tanto que un colectivo con cierta homogeneidad y cohesión interna es solo el resultado de una visión externa del proyecto, que, por lo tanto, no corresponde a la dinámica que rigió las relaciones internas entre los miembros –cada uno con perspectivas teóricas y políticas distintas– desde sus comienzos (Comunicación personal vía correo electrónico).

categoriales, síntoma de una febril creatividad y de la contagiosa adaptación de las propuestas a las exigencias contextuales de enunciación –por ejemplo: racismo epistémico, escepticismo misantrópico colonial, *aesthesis* decolonial, colonialidad del sentir, colonialidad de la naturaleza, feminismo decolonial antirracista, etc.–.¹⁰

Ahora bien, de manera paulatina, en el proceso de crecimiento y consolidación, la máquina hermenéutica decolonial ha devenido ya una especie de «enclave», un «paradigma», un «horizonte» de pensamiento y praxis, algo así como un invernadero epistémico-ontológico, una casa alternativa del ser (de)colonial, en la que, a pesar de las numerosas diferencias internas, puede ser percibida una cierta esfera epistémico-política común, ciertamente dividida en parcelas o, en muchas ocasiones, desbordando las siempre provisionales fronteras limítrofes. Esta esfera común de gravitación la ofrece la polivalente categoría *(de)colonialidad*.¹¹ Este terreno común, esta tierra negra y

10 Una muestra de la pluralidad conceptual y polilógica del giro decolonial la ofrece el Cuadro 1.

11 Llegados hasta aquí es importante decir algo sobre el uso de «de»-colonial en lugar de «des»colonial, «de»colonialidad en lugar de «des»colonialidad. Compartimos aquí la razón aducida por Catherin Walsh: «Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a uno no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar

fértil –aluvial, en ocasiones–, que funge como macroútero artificial de referencia –que hace posible dar con sus rizomas genealógico-epistémicos–, ha permitido la eclosión de nuevas criaturas, la expansión de los dominios reflexivos, analíticos y prácticos, la consolidación de algunas narrativas y, sin duda, la banalización de no pocas de sus perspectivas analíticas.

En este trabajo de índole introductoria, proponemos un recuento somero y telescópico de tres aspectos formales del giro decolonial: a) el proceso de emergencia y consolidación; b) una exposición introductoria de sus principales aportes y, finalmente, c) el despliegue de algunos de los malestares que la vital dinámica y la creatividad de este impetuoso proyecto producen de manera inevitable. Si es que podemos hablar de un proceso, se debe a que fueron diferentes circunstancias, distintas publicaciones, numerosas reuniones, diversos encuentros entre tradiciones teóricas y experiencias políticas las que, finalmente, posibilitaron la configuración y consolidación de un viraje en las coordenadas del pensar y en las actitudes que subyacen a la praxis de transformación: *un giro decolonial*. Este proceso y sus concomitantes efectos, nos parece, pueden ser

“lugares” de exterioridad y construcción alternativas» (en Restrepo y Rojas, 2010, p. 37). Por otra parte, nuestro uso del término (*de*) *colonial* y (*de*) *colonialidad* tiene una función de contracción de dos términos en uno: lo decolonial y lo colonial; la decolonialidad y la colonialidad. Por ejemplo, la expresión «una analítica (*de*)colonial» apuntaría, así, al análisis de la colonialidad y al de la decolonialidad. Ahora bien, y dicho todo esto, en ocasiones, sin embargo, hacemos uso de la construcción castellana cuando su uso resulta un tanto más adecuado en términos sintácticos.

presentados siguiendo la ruta de tres senderos. Los senderos quieren conducir al lector al mismo lugar: un triple esbozo de respuesta a la pregunta «¿de qué va el giro decolonial?». El primer sendero explora de manera un tanto microscópica y anecdótica la emergencia y consolidación del giro decolonial *en sentido estricto*. Este proceso formativo arranca a finales de la segunda mitad de los años noventa del siglo XX y aparece ya bastante más consolidado en el primer lustro de la primera década del XXI. Este recuento de los diversos encuentros y actividades académicas que llevarían a los miembros del grupo inicial a dar vida al giro decolonial se desarrolla de forma estrictamente diacrónica. A través de encuentros, talleres, coloquios y congresos se iría consolidando una jerga un tanto común y un proyecto colectivo que permitiría a sus miembros la autocerteza de ser parte de «un paradigma otro», uno sostenido sobre los pilares conceptuales y metodológicos aportados por Quijano, Mignolo y Dussel –los tres corazones del *octopus*–.¹² Este devenir, hacia mediados de la primera década del siglo XXI, pone también en evidencia algunas fracturas internas provocadas por opciones políticas y algunas alianzas priorizadas –razones que tendremos ocasión de señalar brevemente más adelante–. El segundo sendero, por su parte, ofrece una panorámica presentación de *la larga memoria decolonial*. Se trata de una memoria planetaria y centenaria, enraizada geográficamente en las regiones del sur del planeta, esas extensas zonas malditas del planeta que sufrieron (y sufren aún) el impacto de la

12 Una versión un tanto más detallada del contenido del primer sendero la ofrece el Cuadro 2.

expansión imperial y colonial iniciada a finales del siglo XV con los mal llamados «descubrimientos» y seguida, más tarde, con la invasión, el sometimiento y los intentos infructuosos de exterminio de formas de coexistencia otras a las del colonizador. Si los dos primeros senderos permiten dar cuenta del primer aspecto mencionado al inicio, el tercer sendero da cuenta de los dos aspectos restantes. Una vez en él, abandonamos la exposición diacrónica y optamos por la presentación sumaria de algunos de las principales inflexiones producidas por el giro decolonial al interior y allende el entramado de las ciencias sociales y humanas críticas. Aquí también se pasa revisión de los malestares sentidos e identificados por algunos de los miembros del grupo inicial y otros intelectuales externos al proyecto. Este tercer camino permite comprender las complejas dinámicas internas, sus tensiones y, de suyo, el ímpetu creativo del viraje decolonial.

No está de más señalar que este trabajo no tiene pretensiones de ser una investigación exhaustiva y acabada. Muchas omisiones y algunas generalizaciones imprudentes podrán y deberán ser señaladas por quienes tengan acceso al presente trabajo. En todo caso, el objetivo último de este microlibro o megartículo (si se quiere) consiste principalmente en ofrecer a los y las interesadas en la temática una telescópica introducción a uno de los más dinámicos, creativos y fascinantes paradigmas de pensamiento y acción eclosionado en las últimas décadas. Con este mismo fin hemos incorporado dos apéndices. Se trata de dos conversaciones sostenidas entre intelectuales guatemaltecos

—la curadora y gestora cultural Rosina Cazali y el filósofo Juan Blanco— y dos de los principales representantes del giro decolonial, el semiólogo argentino Walter D. Mignolo y el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres. El contenido de estas conversaciones ha sido publicado ya en otros lugares. Hemos decidido reproducirlas aquí con la intención de abrir un sendero alternativo a los mencionados anteriormente y, además, dar cuenta del activo interés centroamericano por desacomodar un pensar y actuar atrapados aún en los agujeros negros abiertos por la larga noche de la colonialidad. Agradecemos a sus autores la autorización para la reproducción de dicho material.

Versiones preliminares de este trabajo fueron leídas, comentadas y mejoradas por el filósofo, escritor y músico puertorriqueño, radicado en Alemania, Juan José Vélez. Los comentarios críticos, cordiales y generosos del profesor Nelson Maldonado-Torres ayudaron a poner en perspectiva algunas de las formas de presentación del contenido y a enriquecerlo. Las observaciones de la historiadora y filósofa guatemalteca Regina Fuentes Oliva, editora también del presente trabajo, han dado el toque magistral al engranaje de este artefacto letrado. En todo caso, los vacíos, las imprudencias y erratas cometidas tienen el tinte de nuestra autoría. La generosa recepción y la hospitalidad dadas a este texto por la Asociación Guatemalteca de Filosofía han hecho posible que las letras, pensamientos y sentimientos aquí recogidos tengan un recinto virtual para habitar. Anika, Nicolás, Inés y Loui fueron presencias audiovisuales y tridimensionales pacientes y amorosas a lo largo de las

jornadas de ensamblaje de las piezas de esta nanomáquina hermenéutica y deseante.

Un vereda silenciosa –transitable con el auxilio de una imaginación descolonizada– atraviesa los senderos de este trabajo. *Ruq'a'raqän qazadón* (*La mano, los pies de nuestro azadón/nuestros azadones*) (2021), del artista maya-kaqchikel Ángel Poyón, es uno de esos seres anfibios y tentaculares que ponen el pensar en una dirección otra: en la vía rebelde, bastarda y plebeya de los senti(res/dos) decoloniales. *Mati ox chawe'*.

Estocolmo, julio de 2022

Sendero 1

EL GIRO DECOLONIAL EN SENTIDO ESTRICTO

El giro descolonial no es otra cosa que el viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática de una sociedad democrática.
Laura Rita Segato (2018, p. 57).



*Ángel Poyón. Ruq'a'raqän qazadón (La mano, los pies de nuestro azadón/nuestros azadones), 2021. Instalación. Azadones intervenidos. Dimensiones variables. Colección privada.
Foto: Byron Mámol. 22°
Bienal de Arte Paiz, Guatemala.
Cortesía de Ángel Poyón.*

Sin duda, el viraje decolonial ha sido capaz de producir una inflexión radical en las coordenadas del pensamiento y de las prácticas ético-políticas alrededor del planeta en lo que va de las primeras tres décadas del siglo XXI. Uno de los alcances tentaculares de dicha inflexión tiene que ver con la producción de una comprensión distinta de la modernidad, una que hace énfasis en sus intrínsecos, ineludibles y contagiosos vínculos con el colonialismo y la colonialidad. Este giro, por un lado, lo es en tanto que cambio de actitud entre los colonizados, un cambio encarnado en el ejercicio del «escepticismo decolonial» ante las pretensiones totalizantes y violentas del colonizador, y los reduccionistas parámetros civilizatorios occidentales. Por otro lado, este giro apunta a la configuración de un proyecto de descolonización de la coexistencia a través de un creativo conjunto de intervenciones epistémicas, artísticas, políticas, intelectuales, académicas, etc. (*cf.* Maldonado-Torres, 2016, 2018, 2020), que se alimentan del deseo productor de vida buena del sub-alter y de una larga memoria de lucha, resistencia y creatividad de los que la modernidad dejó sin parte durante el obscuro reparto moderno/colonial de lo sensible (*cf.* Castro-Gómez, 2015, cap. 5).

El término *giro decolonial* fue acuñado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres en el 2005. Ese año, el vocablo había sido empleado para dar nombre a la reunión del grupo modernidad/colonialidad que tendría lugar en la Universidad de California, en Berkeley (*cf.* Maldonado-Torres, 2016, p. 150; 2018, p. 114). El encuen-

tro, a cargo de Maldonado-Torres, tuvo por título *Mapping the Decolonial Turn*. Desde entonces, el filósofo puertorriqueño ha contribuido profusa y sistemáticamente tanto a la teorización de dicho giro, así como a la elaboración de la genealogía de este (*cf.*: Maldonado-Torres, 2009, 2016, 2018 y 2020). Uno de los objetivos transversales de los esfuerzos genealógicos de Maldonado-Torres apunta a la superación de un asentado «latinoamericanocentrismo» en la forma de exposición de los orígenes y las influencias de la tradición latinoamericana sobre el giro decolonial. Este sutil centrismo lleva frecuentemente a presentar el giro decolonial como «un proyecto intelectual fundamentalmente latinoamericano» (Maldonado-Torres, 2020, p. 560), obviando así el decisivo aporte del pensamiento y las prácticas rebeldes caribeños, latinos y chicanos. Pues bien, ya para el 2007, el término acuñado por Maldonado-Torres hacía posible emparentar los diversos trabajos teóricos, los análisis y las metodologías desarrollados por los miembros más representativos del grupo modernidad/colonialidad (*cf.*: Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Este viraje, además, era tal debido al claro distanciamiento epistémico y actitudinal con respecto a los paradigmas para entonces predominantes —y entre los que destacaban el giro lingüístico, el giro hermenéutico, el giro pragmático, etc.—, y, por ello, daba expresión a la emergencia de un «paradigma otro» tanto en la escena intelectual latinoamericana como en los escenarios del pensamiento crítico del planeta.

Si bien hacemos aquí un uso preferencial del término acuñado por Maldonado-Torres para referirnos al proyecto

compartido por intelectuales tales como Aníbal Quijano [1930-2018], Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, María Lugones [1944-2020], Laura Rita Segato, Ramón Grosfoguel, y un largo etcétera., no debemos olvidar que existen ya distintas maneras de hacer referencia a esta compleja, poderosa y bien lubricada máquina de investigación, praxis, análisis e interpretación. Restrepo y Rojas (2010), por ejemplo, acuñaron el término «inflexión decolonial», nombre que, sin embargo, no ha logrado prevalecer.¹³ Mayor suerte parece tener actualmente el nombre por el cual es conocida una de las vertientes más recientes, sólidas y dinámicas del giro decolonial: *el feminismo decolonial* (cfr. Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014; Espinosa Miñoso, 2022). El nombre «pensamiento decolonial», además, ha logrado, junto al de giro decolonial, ser de uso común por la mayoría de quienes hacen referencia a este proyecto (cfr. Castro-Gómez, 2019; Dignolo y Walsh, 2018; Grupo de Estudios para la Liberación, s.f.).¹⁴

Quizás sea conveniente aquí retroceder un poco en el tiempo hasta el evento bautismal en el que fue levantada el acta

13 Restrepo y Rojas (2010, p. 31, nota 12) ofrecen el siguiente inventario de nombres: «grupo de modernidad/colonialidad, proyecto modernidad/colonialidad, programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad, red de modernidad/colonialidad, proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad o proyecto decolonial».

14 *Pensamiento decolonial* es el nombre elegido por Santiago Castro-Gómez para titular el magnífico curso en línea que se encuentra disponible en su canal de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=R_9k23_osOQ&list=PLdAIcTi5JNBHT3xOSIYe-A2G_rf-sav3le.

del proyecto con el fin de tener una imagen más completa del proceso que deseamos presentar. Antes de que Maldonado-Torres acuñara el vocablo en cuestión, el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2003) –como hemos señalado antes– había identificado el trabajo del grupo como «el programa de investigación de modernidad/colonialidad». Sin embargo, y aunque este texto de Escobar terminaría convertido en uno de los documentos seminales de la eclosión del proyecto, pues su autor había logrado cartografiar en él, por primera vez y de forma consistente y articulada, los diversos componentes teóricos, los proyectos, las tradiciones de pensamiento y aspiraciones traídos al grupo por cada uno de sus integrantes, el nombre registrado en dicha acta bautismal parece haber caído en completo desuso. De todas maneras, en ese texto seminal, Escobar subrayaba que uno de los aportes paradigmáticos del grupo modernidad/colonialidad consistía en la crítica radical hecha a los modelos de análisis predominantes hasta entonces en la región, principalmente aquellos que enfatizaban perspectivas economicistas y clasistas. Este aspecto subrayado por el antropólogo colombiano estaba estrechamente relacionado con algunos de los eventos que marcaron el contexto político-social de surgimiento del proyecto, y los que obligarían a poner en entredicho las máquinas analítico-críticas que habían logrado convertirse en hegemónicas en Latinoamérica desde, al menos, los años setenta del siglo XX. La caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, el levantamiento zapatista en el sur de México, las actividades contracelebrativas de los 500 años del supuesto «encuentro» de culturas y el ace-

lerado proceso de globalización planetaria (*cf.* Escobar, 2003, pp.55-59) obligaban a un cambio en los sistemas de análisis e investigación. Ahora bien, el grupo modernidad/colonialidad, sin dejar totalmente a un lado las perspectivas economicistas y clasistas que habían hegemonizado los discursos críticos durante la segunda mitad del siglo XX, había logrado echar a andar un conjunto de categorías críticas (*cf.* Cuadro 1) que, con el paso del tiempo, irían sedimentándose y permeando el vocabulario de las ciencias sociales y el de las humanidades en distintas partes del planeta y, además, permitirían empalabrar deseos y acciones combativas de sujetos y comunidades que buscan desembarazarse de las herencias coloniales. Esto ha hecho posible la generación de un nuevo paradigma -un «encuadre alternativo», dice Escobar (2003, p. 67)- no solo regional, sino mundial, y con claras pretensiones de universalidad crítica (*cf.* Escobar, 2003, p. 53; Maldonado-Torres, 2016; Castro-Gómez, 2021a¹⁵).

Escobar aseveraba que las raíces teóricas, políticas y motivacionales del grupo yacían en las teorías latinoamericanas. En primer lugar, en las vertientes teóricas desarrolladas en los años sesenta y setenta del siglo XX, esto es, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la sociología de la liberación, la pedagogía del oprimido

15 Este material audiovisual de Santiago Castro-Gómez, ahora ya no disponible, estuvo accesible durante varios meses en su canal de YouTube. Muchas de nuestras notas e ideas aquí presentadas provienen de ese material, que, además, fungía como video introductorio a su curso sobre el pensamiento decolonial. Este video ha sido sustituido por uno visual y pedagógicamente mejor logrado.

y la filosofía de la liberación –tradiciones intelectuales a las que el mismo Aníbal Quijano y Enrique Dussel coadyuvaron a su instauración y consolidación–. En segundo lugar, la primera generación del grupo modernidad/colonial enraíza sus propuestas en las vertientes teóricas y escuelas de pensamiento que fueron predominantes en Latinoamérica a finales de los años ochenta del siglo XX, principalmente el pensamiento posmoderno y posestructuralista, los estudios culturales y subalternos, y la teoría poscolonial –nichos teóricos de los que provenían Walter Mignolo ([1995]2010), Santiago Castro-Gómez (1999, [1996]2011, 2005a, 2005b) y Catherine Walsh (2003), por ejemplo–. El programa de investigación de modernidad/colonialidad, por lo tanto, no solo era el afortunado heredero de estas tradiciones de pensamiento, sino que parecía convertirse en la oportunidad para ponerlas en entredicho, transfigurarlas y, con ello, hacer emerger un encuadre analítico distinto.

El grupo inicial, como sugerimos antes, se movía alrededor de un conjunto de conceptos más o menos compartidos y los que, con el paso del tiempo y para bien, en lugar de lograr mayor claridad y distinción, han adquirido connotaciones polivalentes, tantas como casi el número de autores y autoras que descuellan en la escena teórico-activista reciente. Algunos de dichos conceptos son: colonialidad, modernidad, eurocentrismo, diferencia colonial, pensamiento fronterizo, colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser, transmodernidad, feminismo decolonial, colonialidad del género, etc. (*cfr.* Es-

cobar, 2003, pp. 62-66; Restrepo y Rojas, 2010; Mignolo y Walsh, 2018; Segato, 2018; Castro-Gómez, 2019, entre otros). El siguiente cuadro, sin pretensión de ser exhaustivo y definitivo, permite hacerse una idea de algunas de las principales categorías acuñadas por algunos autores y autoras del giro decolonial, así como de las obras cuyas páginas han ofrecido hospicio provisional a las mismas.

Cuadro 1. Algunos representantes, obras y principales categorías de análisis¹⁶

Autores	Obras principales	Algunas categorías de análisis
<p>Aníbal Quijano Sociólogo (1928-2018) Fuentes: teoría de la dependencia, Mariátegui, I. Wallerstein, pensamiento latinoamericano</p>	<p>“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” (1991) “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America” (2000)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • colonialidad/modernidad • colonialidad del poder • sistema mundo moderno/colonial (con Immanuel Wallerstein) • heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social
<p>Walter Mignolo Semiólogo (Argentina, 1941) Fuentes: estudios culturales y subalternos, feminismo chicano, pensamiento</p>	<p><i>The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization</i> (1995) <i>Local Histories/ Global Designs: Essays on the Coloniality of Power,</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • pensamiento fronterizo • colonialidad: el lado más oscuro de la modernidad • colonialidad del ser • diferencia colonial/ diferencia imperial

¹⁶ Elaboración propia a partir de la información disponible en las obras de la columna central.

Autores	Obras principales	Algunas categorías de análisis
latinoamericano, tradiciones ancestrales de Abya Yala	<p><i>Subaltern Knowledges and Border Thinking</i> (2000)</p> <p><i>The Idea of Latin America</i> (2005)</p> <p><i>The Darker Side of Western Modernity</i> (2011).</p> <p><i>On Coloniality</i> (2018), con Catherine Walsh</p>	<ul style="list-style-type: none"> • colonialidad del tiempo y del espacio • hermenéutica heterotópica • opción decolonial • desprendimiento de la modernidad • modernidad/colonialidad/decolonialidad • <i>aesthesis</i> decolonial
<p>Enrique Dussel Filósofo (Argentina, 1934) Fuentes: E. Levinas, filosofía de la liberación, pensamiento latinoamericano</p>	<p><i>1492. El encubrimiento del otro. Origen del mito de la modernidad</i> (1994).</p> <p><i>Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad</i> (2015).</p> <p><i>Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial</i> (2020).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • mito de la modernidad • ego conquiro/ ego cartesiano • eurocentrismo • transmodernidad • otredad-exterioridad
<p>Ramón Grosfoguel Sociólogo (Puerto Rico, 1956)</p>	<p><i>ColonialSubjects. Puerto Ricans in a Global Perspective</i> (2003)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • poder heterárquico • pluri-versalismo transmoderno decolonial

Autores	Obras principales	Algunas categorías de análisis
<p>Santiago Castro-Gómez Filósofo (Colombia, 1958) Fuentes: Michel Foucault, teoría política contemporánea, pensamiento latinoamericano</p>	<p><i>La hybris del punto cero</i> (2005).</p> <p><i>Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno</i> (2015).</p> <p><i>El tonto y los canallas: notas para un republicanismo posmoderno</i> (2019).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • hybris del punto cero • racismo epistémico • re publicanismo transmoderno decolonial • filosofía política decolonial y transmoderna • crítica al abyayalismo decolonial
<p>Nelson Maldonado-Torres Filósofo (Puerto Rico) Fuentes: filosofía afrocaribeña, pensamiento latinoamericano</p>	<p><i>Against War: View from the Underside of Modernity</i> (2008).</p> <p><i>La descolonización y el giro decolonial</i> (2011).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • colonialidad del ser • escepticismo misantropico colonial • actitud decolonial • la no-ética de la guerra • amor decolonial • meditaciones fanonianas • giro decolonial • crítica al latinoamericanocentrismo moderno/colonial
<p>Catherine Walsh Estudios Culturales</p>	<p><i>Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir (editora), Tomo I</i> (2013), Tomo II (2017)</p> <p><i>On Coloniality</i> (2018), con Walter D. Mignolo</p>	<ul style="list-style-type: none"> • interculturalidad decolonial • género y colonialidad

Autores	Obras principales	Algunas categorías de análisis
<p>María Lugones Filósofa (Argentina, 1944- 2020)</p>	<p>“Colonialidad y género” (2008) “Hacia un feminismo decolonial” (2010)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • biologización del género • la colonialidad del género • feminismo decolonial • sistema moderno/colonial de género • sistema de género moderno/colonial • dimorfismo biológico
<p>Laura Rita Segato Antropóloga (Argentina, 1951)</p>	<p><i>La crítica de la colonialidad en ocho ensayos</i> (2015/2018)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • patriarcado de baja intensidad/ patriarcado de alta intensidad • mestizaje desde abajo • decolonialidad como herramienta de deconstrucción de la colonialidad del poder

En su texto, Escobar (2003, pp. 59-60) afirmaba, como hemos dicho ya, que los pilares teórico-analíticos del grupo modernidad/colonialidad –la paternidad triádica, dijimos– los conformaban a) el sociólogo peruano Aníbal Quijano –quien acuñó las nociones «colonialidad», «colonialidad del poder» y «patrón colonial de poder»; y quien, además, introdujo en sus planteamientos el análisis del sistema-mundo moderno desarrollado por el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein; b) el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel –cuyos aportes conceptuales iniciales al proyecto incluían la crítica filosófica al mito de la modernidad, la distinción entre «primera y segunda modernidad» y la categoría de «transmodernidad»–;

y c) el semiólogo argentino-estadounidense Walter Dignato —quien había acuñado las categorías «pensamiento fronterizo», «diferencia imperial», «diferencia colonial» y «desobediencia epistémica»—. En algún momento del desarrollo del giro decolonial, el semiólogo argentino había logrado hegemonizar el proyecto, al punto de que, en muchas ocasiones, para bien o para mal, se identificaba (y lo que aún sigue siendo el caso) al pensamiento decolonial con sus importantes aportes hechos al paradigma a través de su trilogía *The Darker Side of the Renaissance* (1995), *Local Histories/Global Designs* (2000) y *The Darker Side of Western Modernity* (2011). Trilogía a la que también debe sumarse *The Idea of Latin America* (2005) y, más recientemente *On Decoloniality* (2018) —en coautoría con Catherine Walsh— y *The Politics of Decolonial Investigations* (2021).¹⁷

Ahora bien, a estos tres pilares deben añadirse los nombres de los y las intelectuales que conformaron la primera generación del giro decolonial en sentido estricto. Aquí debe mencionarse en primer lugar a los colombianos Santiago Castro-Gómez —cuyo libro *La hybris del punto cero* (2005) era una de las obras frecuentemente citadas por los otros miembros del grupo en la etapa de consolidación del proyecto—, Eduardo Restrepo y Arturo Escobar; el venezolano Fernando Coronil, la ecuatoriana-estadounidense Catherine Walsh y los puertorriqueños Ramón Grosfoguel

17 En este trabajo, y hasta donde ha sido posible, hemos dado prioridad al uso de las versiones castellanas de las obras aquí referidas y de las que se ofrecen los datos completos en la sección de referencias bibliográficas.

y Nelson Maldonado-Torres. Resulta indispensable añadir a la lista de nombres de este grupo inicial el de las fundadoras del feminismo decolonial, las argentinas María Lugones y Laura Rita Segato.

Para 2007, según Castro-Gómez (2021a; 2019), la red modernidad/colonialidad tenía ya un alcance translatinoamericano. Nelson Maldonado-Torres (2020 y 2022) sugiere, sin embargo, que este carácter translatinoamericano había caracterizado al proyecto desde sus inicios, principalmente debido a los aportes de numerosos intelectuales y filósofos afrocaribeños y chicanos hechos al proyecto en los primeros años de su configuración. Es importante añadir aquí que, en el 2008, varias desavenencias entre los gobiernos progresistas de izquierda (Venezuela, Ecuador, Bolivia y Brasil) y los movimientos indígenas y afrodescendientes comenzaron a producirse y, con ellas, eclosionaron diferencias, grietas y el distanciamiento entre los miembros del grupo inicial. Este se dividió, según Castro-Gómez (2019, 2021a), entre quienes apoyaban los proyectos llevados adelante por estos gobiernos y aquellos que tomaron partido por los movimientos indígenas y afrodescendientes, y quienes, como resultado, engrosaron las filas del bando en oposición a dichos gobiernos progresistas de izquierda. Según Castro-Gómez (2019, p. 9),

[l]as primeras grietas comenzaron a abrirse por causa de discrepancias políticas. En el momento que los gobiernos progresistas de algunos países empezaron a entrar en contradicción (debido a sus compromisos –evitables o no– con el empresariado

neoliberal y el extractivismo), las opiniones dentro de la red comenzaron a dividirse. ¿Había que apoyar a estos gobiernos de izquierda más allá de sus contradicciones o había más bien que ponerse al lado de los movimientos sociales (sobre todo negros e indígenas) que se sentían traicionados? Mi impresión personal es que ahí se abrió una de las brechas que dividió a los participantes.

Una de las consecuencias de esta división, al parecer, consistió en una mayor cohesión entre los miembros del grupo que se volcaron al radical apoyo de las agendas identitarias y antirracistas de los movimientos indígenas y afrodescendientes. A estos miembros, a los que, al parecer, aún se les sigue identificando como los impulsores del pensamiento decolonial, Santiago Castro-Gómez los ha calificado recientemente como «abyayalistas».¹⁸ Sin duda, el filósofo colombiano es hoy día uno de los críticos más acuciosos del pensamiento decolonial desde dentro. En sus análisis filosóficos, el colombiano subraya al menos cinco déficits del giro decolonial -y de los que tendremos ocasión de ofrecer algunos detalles más adelante-: a) una generalizada comprensión del poder como mera dominación, b) la actitud radicalmente antimoderna

18 El filósofo colombiano sostiene que *El tonto y los canallas* –una de sus más recientes publicaciones–, «toma distancia frente a toda forma de *abyayalismo*, entendido 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. Como alternativa, los abyayalistas recurren a las “epistemologías otras” de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales» (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

de los análisis decoloniales, c) el «raciocentrismo», esto es, el uso del racismo como eje absoluto de comprensión de la colonialidad y de los procesos de descolonización, d) la deshistorización de los fenómenos analizados y e) la confusión generada por la identificación del «universalismo» con la «universalidad». Puede entenderse mejor el que por estas y otras razones Castro-Gómez (2021a, 2019) prefiera utilizar el término *red* que el de grupo, con el fin de tomar distancia de la presuposición de que se trata —o se haya tratado en sus inicios— de un colectivo cohesionado, con perspectivas analíticas compartidas, cuyos aportes posteriores serían únicamente variantes de un algún núcleo teórico sólido y preciso.

Debido a que la trayectoria genealógica del giro decolonial en sentido estricto es uno de los elementos más importantes para la comprensión del proyecto mismo, presentamos de forma bastante esquemática y ordenada cronológicamente las fechas y actividades significativas que llevaron a su consolidación y, más tarde, a la producción de algunas fracturas (Cuadro 2). Proponemos también un cuadro que recoge un listado de las principales publicaciones que han marcado la tónica de los debates decoloniales en lo que va de las tres primeras décadas del siglo XXI (Cuadro 3). Si bien estos cuadros no pretenden ser exhaustivos, tienen sí el propósito de dejar constancia del devenir inicial del giro decolonial. El primero recoge el conjunto de actividades, encuentros y colaboraciones que hizo posible entretener en una misma trama a intelectuales provenientes de distintas tradiciones teóricas de pensamiento, diferentes disciplinas

y de diversas regiones geográficas. Todo esto se encaminaría a la producción de un giro en las coordenadas del pensar y actuar. Como puede constatarse a través de la información recogida, algunas universidades –principalmente latinoamericanas y estadounidenses– fungieron como invernaderos de climatización de distintas y exóticas especies teórico-prácticas, como lugares para el encuentro y discusión, y cuya confluencia haría posible la emergencia de una de las propuestas teóricas más lúcidas, robustas y extendidas del pensamiento crítico reciente. El período abarcado va de 1996 a 2015.

El segundo cuadro, por su parte, recoge una muestra de las principales publicaciones de esta red en las últimas tres décadas. Si bien se priorizan los libros –esos sarcófagos de cristal que resguardan pensares, ideas y sentires que tienen la posibilidad futura de resucitar en, por y para otros–, se destacan algunos artículos que han mostrado ser de indiscutible relevancia y de referencia obligada para los miembros que orbitan alrededor del giro decolonial y, claro está, para los neófitos. El período seleccionado para esta presentación de las publicaciones va de 1991 a 2022.¹⁹

19 Hemos añadido nuestras publicaciones al listado de las obras más importantes del giro decolonial no por su relevancia, sino con el único fin de dejar constancia de nuestro particular y activo interés teórico en estas propuestas.

Cuadro 2. Cronología mínima de la emergencia, consolidación y fracturas del giro decolonial (1995-2015)²⁰

Año	Actividades relevantes	Involucrados
1996	Se intensifica la colaboración entre el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein y el sociólogo peruano Aníbal Quijano en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY)	

20 Elaboración propia con información consultada en Escobar, 2003; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2007a y 2010d; Restrepo y Rojas, 2010; Maldonado-Torres y Blanco, 2016; Maldonado-Torres, 2018; Castro-Gómez, 2019 y 2021a; Blanco, 2016, cap. 1; 2021, cap.2.; Espinosa Miñoso, 2022. Agradecemos a Nelson Maldonado-Torres la referencia a algunos de los proyectos de formación en pensamiento y acción decolonial allende la geografía latinoamericana. Algunos de sus proyectos de formación y activismo combativo se llevan a cabo, entre otros espacios, en el *Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies* y, más recientemente, con el *Blackhouse Kollektive Soweto*, en Sudáfrica. Aunque sobrepasa los límites cronológicos autoimpuestos en esta presentación, nos gustaría mencionar la Comunidad de Estudios Decoloniales de El Salvador, que despega en el 2019 y ofrece un valioso y necesario espacio de reflexión y formación: <https://www.facebook.com/Comunidad-de-Estudios-Decoloniales-de-El-Salvador-10636972077252/>. También es necesario destacar el trabajo de formación y difusión del pensamiento decolonial llevado a cabo por el programa de Maestría y Doctorado en filosofía latinoamericana, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), El Salvador, a través de los cursos en línea Introducción al pensamiento decolonial latinoamericano (de 2020 y 2022), y en los que han estado involucrados Luis Alvarenga (el coordinador de las dos ediciones del curso), Ricardo Roque Baldovinos, David Fernández Navas, Irene Meléndez, Evelin Martínez Mejía, Juan Blanco, Carlos Molina, Ángel Centeno, Danilo Miranda, entre otros.

Año	Actividades relevantes	Involucrados
1996	<p>El <i>Coloniality Working Group</i> organiza seminarios en SUNY. Los participantes buscan establecer la relación entre el paradigma del sistema-mundo de Wallerstein y la teoría de la dependencia, tradición latinoamericana a la que pertenecía Aníbal Quijano.</p>	<p>Bajo la dirección y organización de los puertorriqueños Kelvin Santiago, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, la filósofa afrocaribeña Sylvia Wynters</p>
1998	<p>A finales de julio, en el marco del Congreso Mundial de Sociología, en Montreal, Edgardo Lander organiza el simposio “Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo”. Esta reunión es considerada por Walter Mignolo (2015) como la primera del grupo modernidad/colonialidad. Aquí se hacen evidentes ya algunas de las temáticas del proyecto modernidad/colonialidad, y de donde</p>	<p>Entre otros, Walter Mignolo (Argentina-EEUU), Arturo Escobar (Colombia-EEUU), Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina-México) y Fernando Coronil (Venezuela), Santiago Castro-Gómez (Colombia)</p>

Año	Actividades relevantes	Involucrados
1998	<p>resultará además la publicación <i>La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales</i>, publicado en 2000. Esta reunión puede ser considerada como el punto de arranque del grupo.</p> <p>En Binghamton, en diciembre, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, miembros del <i>Coloniality Working Group</i> organizan el congreso <i>Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: postdisciplinary dialogue</i>.</p>	<p>Entre otros, Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel y Walter Mignolo. Se establece aquí el vínculo entre los análisis de las herencias coloniales en América Latina y el análisis del sistema-mundo</p>
1999	<p>El evento <i>Historical Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise</i> tiene lugar en Binghamton.</p>	<p>Entre otros, Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano y Fernando Coronil. Tiene lugar un diálogo entre las teorías poscoloniales de América Latina, África y Asia.</p>

Año	Actividades relevantes	Involucrados
1999	<p>En octubre, desde el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia), Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola organizan el simposio internacional <i>La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos</i>. Como resultado de esta actividad surgirán los libros <i>Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial</i> (1999) y <i>La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina</i> (2000).</p>	<p>Entre otros, participan Walter Mignolo, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Aníbal Quijano, Zulma Palermo (Argentina) y Freya Schiwy (Alemania). Permite la formulación de convenios de colaboración entre la Universidad Javeriana, Duke University, la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador) y la University of North Carolina</p>
2000	<p>En Boston, Ramón Grosfoguel organiza una conferencia como parte de la edición 24 del <i>Political Economy of World-System</i>. De aquí resulta la publicación <i>The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century</i> (2002), editado</p>	<p>Entre otros, Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola Rivera. Se van consolidando los análisis sobre la colonialidad que vinculan la tradición latinoamericana de pensamiento y el análisis del sistema-mundo.</p>

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2000	por Ramón Grosfoguel y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez.	
	En noviembre, ²¹ Walter Mignolo organiza en Duke University el evento <i>Knowledge and the Known: Capitalism and the Geopolitics of Knowledge</i> . De aquí surge un dossier publicado en la revista <i>Nepantla</i> , bajo la coordinación de Michael Ennis y Freya Schiwy.	Se considera la primera reunión como grupo, en la que se discuten ahora los avances hasta entonces realizados por los miembros del grupo que poco a poco van perfilando unas preocupaciones, terminologías y proyectos comunes. Se agregan al grupo nuclear Javier Sanjinés (Bolivia) y Catherine Walsh (Ecuador-EE. UU.)
2001	En junio, ²² en el marco del lanzamiento del doctorado en estudios culturales latinoamericanos, Catherine Walsh organiza en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador) la segunda reunión del grupo. El evento tuvo por título: Primer encuentro	La identidad del grupo se va consolidando. Esta reunión ofrece la ocasión para entablar un diálogo con intelectuales indígenas y afrocaribeños de Ecuador.

21 Según Restrepo y Rojas (2010, p. 33). Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 11) proponen 2001 como la fecha del evento.

22 Según Restrepo y Rojas (2010, p. 34). Esta es también la fecha

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2001	<p>internacional sobre estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina. De esta reunión surge el libro colectivo <i>Indisciplinar las ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder</i> (2003), editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez.</p>	
2003	<p>Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar organizan la tercera reunión del grupo. Esta tiene ocasión en la Universidad de California (Berkeley), y de la cual surgirá el libro <i>Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking</i>, editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar.</p>	<p>Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico) se une al grupo. María Lugones comienza a tomar parte en las actividades del grupo.</p>

consignada por Walsh (2003, p. 12). Para Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 11), sin embargo, es 2002 el año de dicho encuentro.

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2004	<p>En abril, la cuarta reunión tiene lugar en la Universidad de California (Berkeley) organizada por Ramón Grosfoguel, José David Saldívar y Nelson Maldonado-Torres. De este encuentro surgirán los libros <i>Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire</i> (en 2005) y, editado por Ramón Grosfoguel, para la revista dirigida por Immanuel Wallerstein, <i>Review</i>, el volumen <i>From Postcolonial Studies to Decolonial Studies</i> (en 2006).</p>	<p>Los miembros de esta red se identifican ya como grupo modernidad/colonialidad. En esta reunión se entabla la conversación y cooperación con Lewis Gordon, filósofo afrocaribeño, y el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos.</p>
	<p>Unos meses más tarde, de finales de mayo a inicios de junio,²³ tiene lugar la quinta reunión del grupo modernidad/colonialidad en la Universidad de California del Norte (Chapel Hill) y Duke University (Durham). Esta reunión, que tuvo por título <i>Teoría crítica y decolonialidad</i>, fue organizada</p>	<p>En la reunión participan Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Freya Schiwy, José Saldívar, Fernando Coronil, Javier Sanjines, entre otros</p>

23 Si bien Mignolo, en otro lugar (2007a, p. 25), asevera que el

Año	Actividades relevantes	Involucrados
	<p>por Walter Mignolo y Arturo Escobar. Uno de los frutos será la publicación de uno de los números de la revista <i>Cultural Studies</i>, titulado <i>Globalization and Decolonial Thinking</i>, coordinado por Walter Mignolo y Arturo Escobar.</p>	
2005	<p>En abril, Nelson Maldonado-Torres organiza en la Universidad de California, Berkeley, la sexta reunión, la que tuvo por título <i>Mapping the Decolonial Turn</i>.</p>	<p>En esta reunión participan miembros de la Asociación Filosófica Caribeña que llevan adelante el proyecto “Shifting the Geography of Reason”, algunos intelectuales latinoamericanos (María Lugones, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Eduardo Mendieta, Enrique Dussel), chicanas (Chela Sandoval), afro-americanos (Lewis Gordon y Silvia Wynter), entre otros.</p> <p>En esta reunión, Nelson Maldonado-Torres acuña el término <i>giro decolonial</i>.</p>

2003 es la fecha de dicha reunión, coincide con la datación propuesta por Castro-Gómez y Grosfoguel en Mignolo, 2010c, p. 7.

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2006	Catherine Walsh organiza en Quito, Ecuador, la séptima reunión de la red modernidad/colonialidad	
	Participación del grupo en el Foro Social Mundial, Caracas, Venezuela	En esta reunión comienzan a visibilizarse algunas discrepancias entre los miembros del grupo, principalmente debido al apoyo de los gobiernos progresistas de izquierda o, más bien, a los movimientos indígenas y afrodescendientes opuestos ya para entonces a algunas de las políticas (extractivistas) encaminadas por dichos gobiernos.
2007	Nace GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista) https://www.astraea-foundation.org/stories/glefas-grupo-latinoamericano-de-estudios-formacion-y-accion-feminista/	Su fundadora es Yuderkys Espinosa Miñoso. Algunas de las primeras intelectuales involucradas fueron: Ochy Curiel, Ana Milena González, Laura Montes, Breny Mendoza, Ana Reis. Con el tiempo se convertirá en una de las trincheras de formación más importantes del feminismo decolonial.

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2008	Edgar Lander organiza otra reunión del grupo en la Universidad Central de Venezuela.	En esta reunión, la filósofa María Lugones (Argentina-EE. UU.) se incorpora al grupo.
2010	En Bogotá, Colombia, tiene ocasión la exposición “Estéticas decoloniales. Sentir, pensar y hacer en Abya Yala y la Gran Comarca”, organizada por Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez Moreno.	La reunión es una de las actividades seminales de la reflexión y praxis alrededor de la <i>aesthesis</i> decolonial.
	Arrancan los Mid-delburg Decolonial Summer School (recientemente, en 2021, renombrado como María Lugones Decolonial Summer School), organizado por Walter Mignolo y Rolando Vázquez. Se trata de cursos anuales de verano que tienen lugar en Holanda.	Involucrados: Walter Mignolo, Rolando Vázquez, Jean Casimir, Lewis Gordon, Alanna Lockward, María Lugones, Ovidiu Tichindeanu, Madina Tlostanova

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2011	<p>En Duke University, tiene lugar la exposición “Decolonial Aesthesis”. Como uno de sus resultados, aparece el documento “Decolonial Aesthesis Manifiesto”. Un importante dossier sobre este proyecto está disponible en: https://socialtextjournal.org/periscope_topic/decolonial_aesthesis/</p>	<p>Algunos de los involucrados: Alanna Locward, Rolando Vázquez, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Pedro Lasch, Pedro Pablo Gómez.</p>
Desde 2012 (aprox.)	<p>Inician los seminarios anuales: <i>Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons</i>, organizados por The Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogues (Barcelona) https://www.dialogoglobal.com/barcelona.</p>	<p>Involucrados: Boaventura de Sousa Santos, Linda Martín Alcoff, Nelson Maldonado-Torres, Ruthie Wilson Gilmore, Oyeronke Oyewumi, Emma Pérez, Chela Sandoval, Ramón Grosfoguel, Abdul Janmohamed, Houria Bouteldja, Sandew Hira, Ella Shohat, Roberto D. Hernández, Kwame Nimakoko, Stephen Small, Sabelo Ndlovu-Gatsheni, Oscar Guardiola-Rivera, Daphne Taylor-García, Salman Sayyid, Tiffany Ruby Patterson, James Cohen, and Alejandro Vallega.</p>

Año	Actividades relevantes	Involucrados
2014 (aprox.)	Arranca la plataforma formativa: Pensamientos y feminismos descoloniales latinoamericanos, en Ciudad de México (vinculado al The Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogues, de Barcelona) http://www.dialoglobal.com/mexico/estructura-del-programa/	Algunos involucrados: Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Ochy Curriel, Ramón Grosfoguel, Sirin Adibi Sibai, Karina Ochoa, Aura Cumes.
	Inician en Sudáfrica la Decoloniality Summer School, gestadas y hospedadas por el College	Entre los involucrados en las distintas ediciones están Nelson Maldonado-torres, Ramón Grosfoguel, Lewis Gordon, Puleng Segalo, Mogobe Ramose, Linda Alcoof, Sabelo Ndlovu, Enrique Dussel, Pumla Gqola.

Cuadro 3. Publicaciones individuales y colectivas relevantes (1991-2022)²⁴

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
1991	“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”	Aníbal Quijano. Artículo que se convertirá en seminal para la red modernidad/colonialidad
1992	“Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System”.	Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein
1994	<i>1492. El encubrimiento del otro. Origen del mito de la modernidad</i>	Enrique Dussel
1995	<i>The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization</i>	Walter Mignolo
1998	“Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina”	Aníbal Quijano. Textos seminales para los

24 Elaboración propia. Hoy, la colección *El desprendimiento*, de Ediciones del Signo y el Center of Global Studies and the Humanities (Duke University) son dos de los bastiones más importantes de la difusión del pensamiento decolonial en castellano: <https://www.edicionesdelsigno.com.ar/coleccion/el-desprendimiento>.

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
		miembros de la red modernidad/colonialidad
1999	“Colonialidad del poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”	Aníbal Quijano
2000	“Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”	Aníbal Quijano
	<i>La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.</i>	Editado por Edgardo Lander, es la primera publicación colectiva en la que se utiliza la categoría «colonialidad».
	<i>Local Histories/ Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking</i>	Walter Mignolo
2001	<i>Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo</i>	Walter Mignolo (ed.)

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
2002	<i>Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.</i>	Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.)
	<i>La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.</i>	Santiago Castro-Gómez (ed.)
	<i>Interdisciplinar las ciencias sociales.</i>	Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.)
2003	“Mundos y conocimientos de otro modo”. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.	Este texto fundacional, escrito por Arturo Escobar que pone al descubierto un proyecto común, sus categorías de análisis, representantes, etc.
	<i>Colonial Subjects, Puerto Ricans in a Global Perspective.</i>	Ramón Grosfoguel
2005	<i>La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).</i>	Santiago Castro Gómez

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
2005	<i>La poscolonialidad explicada a los niños</i>	Santiago Castro Gómez
	<i>The Idea of Latin America</i>	Walter Mignolo
2007	<i>El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global</i>	Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel
	“Heterosexualismo y el sistema colonial/moderno de género”	María Lugones
2008	<i>El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial</i>	Santiago Castro-Gómez, Paget Henry y Emmanuel Chukwudi Eze
	“Colonialidad y género”	María Lugones
	<i>Against War: View from the Underside of Modernity</i>	Nelson Maldonado-Torres
2010	<i>Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos</i>	Eduardo Restrepo y Axel Rojas

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
	“Hacia un feminismo decolonial”	María Lugones
2011	<i>Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World</i> (Volumen 1, Issue 2).	Número editado por Nelson Maldonado-Torres, con contribuciones de Enrique Dussel, Walter Dignolo, Linda Martin Alcoff, Paula Moya, Lewis Gordon y otros.
	<i>The Darker Side of Western Modernity</i>	Walter Dignolo
	<i>La descolonización y el giro decolonial</i>	Nelson Maldonado-Torres
2012	<i>Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World</i> (Volumen 1, Issue 3)	Número editado por Nelson Maldonado-Torres y cuenta con contribuciones de Catherine Walsh, Enrique Dussel, Linda Martin Alcoff, Paget Henry, Ramón Grosfoguel, entre otros

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
2014	<i>Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala</i>	Yuderkis Espinosa Miño-so, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.).
2015	<i>Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad</i>	Enrique Dussel
	<i>Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno</i>	Santiago Castro-Gómez
2016	“Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality”	Nelson Maldonado-Torres
	<i>Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala</i>	Juan Blanco
2018	<i>On Coloniality</i>	Walter D. Mignolo y Catherine Walsh

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
2018	<i>La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda</i>	Laura Rita Segato
2019	<i>El tonto y los canallas: notas para un republicanismo pos-moderno</i>	Santiago Castro-Gómez
	<i>Feminismo descolonial: Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década</i>	Yuderkys Espinosa Miñoso
	<i>Hermenéutica nihilista decolonial</i>	Juan Blanco
2020	<i>Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial</i>	Enrique Dussel
	<i>Vistas of Modernity. Decolonial Aesthesis and the End of the Contemporary</i>	Rolando Vásquez
2021	<i>Pensar la (de)colonialidad: estética, angelética, emergencia</i>	Juan Blanco

Año	Publicaciones relevantes	Autores y relevancia
2021	<i>The Politics of Decolonial Investigations</i>	Walter D. Mignolo
2022	<i>De por qué es necesario un feminismo descolonial</i>	Yuderkys Espinosa Miñoso
	<i>Decolonial Feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American Contributions and Challenges</i>	María Lugones, Nelson Maldonado-Torres y Yuderkys Espinosa Miñoso (eds.)

Sendero 2

EL GIRO DECOLONIAL EN SENTIDO AMPLIO

El futuro [...] no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueb The Politics of Decolonial Investigations los intervenidos por el patrón de la colonialidad –sociedades dominadas que ven ahora el “regreso del futuro”.
Laura Rita Segato (2018, p. 59).



*Ángel Poyón. Ruq'a'raqän qazadón (La mano, los pies de nuestro azadón/nuestros azadones), 2021. Instalación. Azadones intervenidos. Dimensiones variables. Colección privada.
Foto: Byron Mármol.
22° Bienal de Arte Paiz, Guatemala.
Cortesía de Ángel Poyón.*

Una de las tesis más conocidas del giro decolonial sostiene que la colonialidad es el lado más oscuro de la modernidad. Según esta perspectiva de análisis, la modernidad arranca con el proceso de expansión imperial de España y Portugal en el siglo XVI. De manera simultánea, en el inicio y a lo largo del violento proceso de colonización, emergieron proyectos de resistencia, oposición y liberación liderados por quienes sufrieron en carne propia los infernales impactos del colonialismo. En este sentido, el proyecto decolonial surge como una desafiante respuesta múltiple a la colonialidad del poder, del saber y del ser por parte de quienes experimentaron los embates de la colonización, fueron capaces de imaginar un mundo descolonizado y no se amedrentaron ante la sádica violencia del colonizador. Debido a esta perspectiva laxa de la emergencia de los proyectos decoloniales es posible elaborar una genealogía del giro decolonial entendido en un sentido amplio. Si la colonialidad es de larga duración, también lo es la decolonialidad. Si la colonialidad tiene una extensión planetaria, también la tiene el proyecto decolonial. A consecuencia de este alcance planetario de la herida y la cura, el proyecto decolonial fomenta «una conciencia de la *diferencia de perspectivas en la compatibilidad de proyectos: la emancipación, la liberación, la descolonización*» (Mignolo, 2003, p. 57)²⁵, y, de este modo, articula las múltiples alternativas que se contraponen a la lógica de la modernidad y a la retórica que engendra y esconde la diferencia colonial. Estos proyectos decoloniales son el resultado de la energía irreductible de seres humanos hu-

25 Énfasis en el original.

millados, vilipendiados, olvidados y marginados que son incapaces de claudicar sus deseos de condiciones más leves de coexistencia. La decolonialidad es, entonces,

la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones [...], el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre [...], encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas [italiano, español, portugués, francés, inglés, alemán] (Mignolo, 2007a, p. 27).

Podría incluso decirse que el pensamiento decolonial no presume de novedad, pues tiene la misma edad que el mundo moderno/colonial. Eso sí, en distintos momentos se ha agudizado la producción de los saberes y prácticas decoloniales y, de manera concomitante, la obliteración de estos. Ahora bien, ¿cómo es posible distinguir lo que pertenece o no a esta larga tradición? Según Maldonado-Torres (2009, pp. 686-687), algunos de los criterios que permiten identificar los rasgos del giro decolonial en movimientos, rebeliones o apuestas teóricas desarrollados desde el inicio de la expansión imperial hispano-lusitana son: a) el deseo de restauración de la humanidad negada por los colonizadores; b) la promoción y la praxis de la generosidad entre aquellos que fueron (y aún son) consi-

derados menos que humanos (sub-otros); c) un deliberado abandono de los proyectos epistémicos, ontológicos y políticos que priorizan las normativas de humanidad impuestas por el mundo moderno/colonial; d) el desarrollado de una idea de lo humano sustentada en las experiencias de sobrevivencia, resistencia y transformación creativa de las condiciones atmosféricas infernales de coexistencia implantada por el mundo moderno/colonial.

Al combinar las genealogías propuestas por Walter Dignolo ([2000]2003 y 2007a) y Nelson Maldonado-Torres (2009 y 2020), es posible identificar cuatro grandes momentos. El primero arranca de forma explícita en las coyunturas de instauración de los procesos de colonización. Este primer momento tendría en Waman Poma de Ayala (aprox. 1535-1616) –en el contexto de la primera ola de colonizaciones– y Quobna Ottobah Cugoano (aprox. 1755-1801) –durante el período de consolidación del imperialismo colonial inglés– a dos de sus máximos representantes, sumado a los cuales también destacan el líder cimarrón de la rebelión de esclavos en el México imperial, Gaspar Yanga (s. XVI), los líderes indígenas Túpac Amaru II (1738-1781) y Túpac Katari (1750-1781) –los organizadores de importantes rebeliones indígenas en el siglo XVIII, en el virreinato del Río de la Plata–. El segundo momento, por su parte, arrancaría con la revolución haitiana (1791-1804) y concluiría en 1945, año del fin de la Segunda Guerra Mundial y del último congreso panafricano. El tercer momento, a su vez, daría inicio con la ola de movimientos de liberación e independencia en Asia, África

ca y el Caribe, ola que corre paralela con el período de la Guerra Fría en la segunda mitad del siglo XX. Este tercer momento incluye también los movimientos de liberación y de luchas por los derechos humanos y ciudadanos en los años sesenta y setenta, y alcanzaría su cierre con el final de la Guerra Fría. El cuarto momento, finalmente, correspondería a la emergencia del giro decolonial en sentido estricto, y del que nos hemos ocupado ya en el apartado anterior.

PRIMERA ETAPA DEL GIRO DECOLONIAL

Sobre el escenario planetario, la genealogía del giro decolonial, como sugiere Walter Dignolo (2007a), reconoce a dos de sus más importantes antecedentes tanto en el proyecto onto-político de Waman Poma de Ayala —perfilado y recogido en *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, enviado a Felipe III, a inicios del siglo XVII— como en el proyecto antiesclavista del esclavo liberto Quobna Ottobah Cugoano —recogido en *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, de 1787—. Ambos «pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda. Ellos abrieron *las puertas al pensamiento otro* a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, el uno, y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, el otro» (Dignolo, 2007a, p. 29). Nelson Maldonado-Torres (2009), quien prefiere elaborar la genealogía del «pensamiento filosófico del “giro descolonizador”» a través de la consideración de

acontecimientos históricos específicos, coincide en parte con la propuesta de Mignolo y la complementa. Según Maldonado-Torres, es posible, sin lugar a duda, encontrar las primeras referencias de esta genealogía en la traumática experiencia de exterminio y sometimiento de los pueblos indígenas y la esclavitud africana —el filósofo de Ghana Anton Wilhelm Amo [1703-1756] y el pensamiento de los líderes revolucionarios indígenas de finales del siglo XVIII: José Gabriel Tupac Amaru y Túpac Katari, serían algunos de los sujetos decoloniales sobresalientes aquí, como dijimos antes—. Sin embargo, a diferencia de Mignolo, el filósofo puertorriqueño sostiene que los momentos medulares de la etapa inicial del giro decolonial estarían conformados, más bien, tanto por las luchas revolucionarias que condujeron a la independencia de Haití a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, y la Conferencia Panafricana de 1900. Según el filósofo puertorriqueño, «si bien es cierto que existe una alta cantidad de ejemplos de insurgencia en contra del orden moderno/colonial desde el largo siglo XVI, la Revolución Haitiana se convirtió en la primera de las exitosas revoluciones por la independencia en América Latina y el Caribe» (Maldonado-Torres, 2020, p. 564). Los movimientos, rebeliones, disidencias o intentos de revolución anteriores a la exitosa experiencia haitiana revelarían únicamente algo así como «elementos del pensamiento decolonial». ¿Cuál es la principal razón aducida para establecer esta línea demarcadora y situar el inicio de la genealogía del giro decolonial a partir de la revolución haitiana? Para Maldonado-Torres (2009, p. 687),

[t]odo movimiento, toda rebelión, todo pensamiento que ha intentado restaurar la humanidad de los deshumanizados sin tomar la humanidad del colonizador moderno como la norma y promoviendo la generosidad y la acción conjunta entre los deshumanizados mismos y sus aliados pertenecen al pensamiento descolonizador y representan puestas en prácticas diversas del giro descolonial. Sin embargo, en los tiempos del Renacimiento y la Ilustración europea todavía faltaba una conciencia colectiva más allá de fronteras nacionales o regionales acompañada de una percepción aguda de los múltiples retos de la modernidad y la colonialidad.

Estos criterios de identificación permiten entender, por un lado, la razón de que la genealogía del giro decolonial arranque con el singular acontecimiento revolucionario que tuvo lugar en el Caribe y, por otro, la causa de la ausencia del pensamiento y la praxis anticolonial y antiimperialista latinoamericanas del convulso siglo XIX en la genealogía propuesta por Maldonado-Torres. La ausencia de esta tradición en el recuento genealógico del giro decolonial tiene que ver principalmente con cierta sospecha sobre los ambiguos intereses de los sujetos que llevaron adelante los procesos independentistas en esa ola de descolonizaciones políticas. Los protagonistas eran mestizos o criollos, algunos afectados económicamente por el poder imperial, y quienes, según Maldonado-Torres (2009, p. 687; 2020, p. 565), tenían a la modernidad ilustrada de raigambre francesa e inglesa como el horizonte de referen-

cia y, con ella, comulgaban con las promesas del proyecto civilizador europeo, responsable de la colonialidad.²⁶

SEGUNDA ETAPA DEL GIRO DECOLONIAL

Señalamos antes que, si la revolución haitiana es presentada como uno de los eventos paradigmáticos e inaugurales de la memoria del giro decolonial, se debe a que la misma significó un desafío poderoso y efectivo a la ontología y epistemología del mundo moderno/colonial. Según Maldonado-Torres (2009, p. 687),

[I]os agentes de la revolución no eran criollos afectados económica y políticamente por europeos, sino que éstos eran concebidos más bien como seres pertenecientes a una escala ontológica inferior a los europeos, y aún a los criollos mismos blancos o mestizos. Haití reunía las características de las Américas como tierra de nativos con poco valor ontológico para el europeo, y de África, vista como zona primitiva, salvaje, y como dirá Hegel luego, fuera de la historia.

La revolución haitiana, por ende, tiene el peso de un acontecimiento ontológico y epistemológico, pues con ella quedaba desestimada y negada por completo la imagen

26 Esta idea es secundada por varios autores y autoras del giro decolonial. Por ejemplo, Yuderkys Espinosa sostiene que «los gritos de independencia van acompañados de unos ideales y de unos discursos que no solo refuerzan la expansión del eurocentrismo y su mirada racista del mundo, sino que lo naturalizan de tal forma que no es posible verlo» (En Barroso, 2016, p. 10).

peyorativa producida por los colonizadores, esclavistas e intelectuales europeos acerca de las negras y los negros. Esta revolución tendría como uno de sus efectos óntico-ontológicos la restauración de la humanidad de los sub-alterizados por el mundo moderno/colonial a través de la puesta en escena de «la capacidad de “negras” y “negros” de intervenir en la historia, de volverse agentes en el presente, y de trazar por sí mismos su existencia en el futuro» (Maldonado-Torres 2009, p. 688). Considerados como mercancía y animales, la gesta de los haitianos revolucionarios desarmaría de manera elocuente los argumentos y prejuicios etnocéntricos y racistas de los colonizadores, restaurando con ello la humanidad regateada por siglos de esclavitud, crimen, violación y desprecio. Cuatro son los principales impactos que la revolución haitiana habría generado en su época y los que la convertirían en un evento de índole decolonial: a) logra inspirar revueltas y revoluciones de otros sujetos esclavizados y colonizados; b) desafía y deslegitima el *sensus communis* de la antropología ilustrada, racista y eurocéntrica; c) se apropia de las ideas de igualdad de los teóricos ilustrados y los utiliza en contra de sus hipócritas formuladores; e) instauro un nuevo referente en el proceso de producción de la igualdad entre razas (*cf.*: Maldonado-Torres 2009, p. 688).

A esta etapa del giro decolonial pertenecen también los participantes y las problemáticas abordadas en las conferencias panafricanas que tuvieron lugar en distintos momentos a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Las problemáticas y temáticas abordadas en los congresos

comprendían el racismo y la discriminación de las mujeres negras, el legado esclavista, las luchas contra la descolonización, etc. Estas conferencias buscaban, además, convertirse en plataformas para la generación de una red internacional de intelectuales dispuestos y prestos a discutir y proponer alternativas a la colonización, el racismo y las innumerables formas de violencia contra los y las negras. El primer Congreso Panafricano, de 1900, fue organizado por el trinitense Sylvester Williams [1869-1911], fundador de la Asociación Africana (1897). En esta conferencia se buscaba ventilar las problemáticas de los sujetos colonizados de África y el Caribe. A este congreso asistieron, entre otros, los afroestadounidenses W. E. B Du Bois [1868-1963] –autor, entre otras obras, de *The Souls of Black Folk* (1903)-, Anna Julia Cooper [1858-1964] –autora del libro *A Voice from the South* (1892)- y el intelectual haitiano Anténor Firmin [1850-1911] –autor del libro *De l'Égalité des races humaines* (1885) –. Entre todos estos autores y temáticas, sobresale el aporte ofrecido por la obra de Du Bois al giro decolonial, especialmente con las ideas acerca de «la doble conciencia», la visionaria constatación del «problema de la línea de color» en tanto que *el problema del siglo*, el des-ocultamiento de la estrecha relación existente entre el colonialismo y el racismo, así como la explicitación de los alcances destructivos del sentimiento de superioridad característico de los europeos (*cfr.* Maldonado-Torres, 2009, pp. 689-690).

TERCERA ETAPA DEL GIRO DECOLONIAL

Una tercera etapa daría inicio con los procesos de liberación y descolonización en Asia, África y el Caribe. Maldonado-Torres destaca aquí el papel de los intelectuales caribeños en la producción de importantes teorías descolonizadoras y revolucionarias. Relevante es el movimiento de la *negritud* que surge en París, en los años treinta del siglo XX. Intelectuales como el martinico Aimé Césaire [1912-2008] y el senegalés Leopold Senghor [1906-2001] fueron parte de este movimiento surgido en la diáspora. El desastre de la Segunda Guerra Mundial y las contradicciones internas develadas por la lucha contra el fascismo y en favor de la democracia en las metrópolis europeas junto a la existencia de la explotación, racismo y opresión colonialista en las periferias, produjeron una profunda crisis de legitimidad de Europa. Esta situación levantó la época del fin del mito de la Europa civilizada, ahora «responsable frente a la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia» (Césaire, 2006, p. 21). Paralelo al declinar de la autoimagen europea –la ilusa convicción de ser el epítome del progreso humano–, fluían de manera vertiginosa e imparable los procesos de concientización antirracista, los levantamientos y las luchas anticoloniales del sub-alter contra esa infernal «máquina [...] de aplastar, de moler y de embrutecer a los pueblos» (Césaire, 2006, p. 43). En este contexto, según Maldonado-Torres, *El Discurso sobre el colonialismo* (1950), de Aimé Césaire, debería ser considerado como

un manifiesto del pensamiento descolonial y del proyecto de descolonización. El mismo evoca la condición cartesiana de encontrarse en un mundo en el que no se puede tomar nada por cierto, pero a la vez plantea que la Europa cartesiana e ilustrada se mintió a sí misma y le mintió a otros sobre su propia condición, realidad que se hace evidente en la guerra. El *Discurso* intenta inaugurar formalmente la época que trasciende la imposición y el encanto del mito europeo en la que el colonizado se plantea la descolonización como proyecto global (Maldonado-Torres, 2009, p. 692).

A esta etapa genealógica del giro decolonial pertenece también el texto de Albert Memmi [1920-2020], *Retrato del colonizado, precedido por retrato del colonizador*, de 1957. A su vez, el trabajo intelectual y revolucionario del psiquiatra martinico Frantz Fanon [1925-1961], especialmente sus libros *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y, publicado póstumamente en 1961, *Los condenados de la tierra*, dejaría registro de la sensibilidad anticolonial y antieuropea de las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX. De esta sensibilidad y creatividad teórico-política fueron receptores tanto los filósofos latinoamericanos de la liberación —Salazar Bondy [1925-1974], Leopoldo Zea [1912-2004] y Enrique Dussel [1934]—, la teología y la sociología de la liberación, así como la teoría de la dependencia. En esta etapa, el filósofo argentino Enrique Dussel desarrolló su crítica al eurocentrismo y a la modernidad colonizadora a partir de la opción por el punto

de vista de los pobres, de las víctimas del capitalismo: la exterioridad de la modernidad. Hacia finales de los años setenta, y principalmente en los años ochenta, varios de los intelectuales poscoloniales —Edward Said [1935-2003], Ranajit Guha [1922] y Gayatri Chakravorty Spivak [1942]— comenzaron también a desarrollar sus propias críticas al colonialismo postindependentista y la ilustración moderna, inaugurando de esta manera el pensamiento poscolonial y los estudios subalternos. A todo esto, se suman algunas de las figuras más destacadas de los movimientos feministas —como las chicanas Gloria Anzaldúa [1942-2004] y Cherríe Moraga [1952]— e indígenas —entre quienes destacan Fausto Reinaga [1906-1994] y Silvia Rivera Cusicanqui [1949]—.

Sin hacer ninguna distinción etapista del desarrollo genealógico del «paradigma otro», Walter Dignolo ofrece también una lista de los representantes más importantes del y para el giro decolonial en el siglo XX, y que coincide en buena medida con los representantes de esta tercera etapa:

W. E. B. Du Bois en Estados Unidos y José Carlos Mariátegui en Perú, a principios del siglo XX; Aníbal Quijano y Enrique Dussel, que siguen los pasos de Mariátegui en la segunda mitad del mismo; Aimé Césaire y Frantz Fanon en ese mismo periodo en el Caribe francés; Sylvia Winters, George Lamming, Lewis Gordon y Paget Henry en el Caribe inglés (Barbados, Jamaica, Antigua); el grupo de estudios subalternos del sur de Asia, en la década

da de 1980; los movimientos indígenas a partir de [...] 1970 en los países andinos, y Felipe Quispe, *El Mallku*, en los últimos años [...]; y también el movimiento zapatista; surge la filosofía africana a partir de la década 1970 [...]; surge un pensamiento crítico chicano/latino en el sur de Estados Unidos, a partir de 1970 [...] (Gloria Anzaldúa, José y Ramón Saldívar, Norma Alarcón, Chela Sandoval) que se extiende hoy hacia lo “hispanico” en Estados Unidos (Linda Alcoff, Eduardo Mendieta); surgió también un pensamiento crítico del sur de Europa que le da una nueva dimensión al Antonio Gramsci de “la cuestión meridional” (Franco Casano y Roberto Dainotto en Italia; Boaventura de Sousa Santos en Portugal) (Mignolo [2000]2003, p. 26).

Este período de luchas anticoloniales heredaría a los autores del giro decolonial una importante caja de herramientas analíticas. Por ejemplo, algunas de las categorías de análisis gestadas por este «paradigma otro», empleadas por Walter Mignolo en varios de sus textos, son: «un pensamiento otro», del filósofo marroquí Abdelkhebir Khatibi [1938-2009]; «criollización», del intelectual del Caribe francés Édouard Glissant [1928-2011]; «doble conciencia», de Du Bois; «nueva conciencia mestiza», de Gloria Anzaldúa; y, surgida en una etapa más reciente de proyectos de descolonización, esta vez en la selva lacandona del sur de México, la idea acuñada por el subcomandante Marcos de «doble traducción» (*cf.* Mignolo, [2000]2003, pp. 114-153).

Por haber emergido este ímpetu decolonial en el mismo instante de la instauración de la colonialidad, los proyectos decoloniales de los pueblos indígenas, afroandinos, afrocaribeños, entre muchos otros, mantienen un problemático y tenso diálogo entre la propia tradición y la tradición del colonizador. Walter Mignolo ([2000]2003, p. 41) habla por eso de una «epistemología fronteriza», expresión de la intrínseca constitución intercultural de la diferencia colonial. Esta epistemología fronteriza o, como la ha llamado más recientemente en otro lugar, «*práctica epistémica decolonial*» (Mignolo, 2007a, p. 28), (a) proviene de la «sub-alteridad» colonial; (b) es un «pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento sea de izquierda o de derecha»; y, además, (c) «afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha» (Mignolo, [2000]2003, pp. 50 y 51). Esta epistemología fronteriza, además, reniega de cualquier proyecto civilizatorio que, como la modernidad, sea imaginado como el único y exclusivo «hogar de la epistemología» (Mignolo, [2000]2003, p. 159).

CUARTA ETAPA DE LO POSCOLONIAL A LO DECOLONIAL

De la cuarta etapa de la genealogía forman parte quienes han dado cuerpo y nombre a este proyecto. Hemos afirmado ya que el giro decolonial es el heredero de algunas tradiciones del pensamiento latinoamericano (la teoría de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación, la so-

ciología de la liberación) y mundial (los estudios culturales y subalternos, el posestructuralismo francés y la crítica poscolonial). Al menos en sus inicios, continuamente eran confundidas la trayectoria, teorías y propuestas del pensamiento decolonial y las de la crítica poscolonial. Este ya no es más el caso. De todas maneras, consideramos pertinente aquí especificar las diferencias más significativas entre ambos encuadres hermenéuticos. Utilizamos para ello la visión de conjunto que sobre el colectivo modernidad/colonialidad ofrece Santiago Castro-Gómez (2005a) en *La poscolonialidad explicada a los niños*. Aquí, tras una presentación de los contenidos y aportes teóricos de los estudios poscoloniales y subalternos «anglosajones»²⁷ —entre cuyos representantes están Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha y Homi Bhabha, quienes desarrollaron sus actividades académicas y activistas en universidades estadounidense y británicas, y quienes hicieron de la teoría posestructuralista francesa (principalmente en Michel Foucault²⁸, Gilles Deleuze, Jacques Derrida²⁹ y Jean-Jacques Lacan³⁰) la plataforma para la de-

27 Distinta de la «teoría postcolonial latinoamericana», a la cual estuvieron ligados varios de los miembros del grupo modernidad/colonialidad. En *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* (De Toro y De Toro, 1999) se desarrolla una presentación y discusión acerca de las diferencias y coincidencias entre estas corrientes.

28 Cuyo influjo es hecho explícito en *Orientalismo*, de Edward Said ([1978]2005).

29 Que resulta evidente en el ensayo *¿Puede hablar el subalterno?*, de Gayatri Spivak ([1988]2003). Spivak, además, tradujo al inglés (1976) *De la grammatologie*, de Jacques Derrida.

30 La presencia de la teoría lacaniana recorre de una esquina a otra *El lugar de la cultura*, una de las obras más importantes de Homi

construcción del colonialismo (sus formas de representación, subalternización y colonización de la alteridad y sus saberes) y la elaboración de una epistemología poscolonial,³¹ Castro-Gómez identifica los aspectos que permiten subrayar la novedad de los aportes del grupo modernidad/colonialidad y la consecuente toma de distancia con respecto a las teorías y metodologías poscoloniales.

Como es sabido, la emergencia de la crítica y teoría poscolonial y la de los estudios subalternos estuvo animada por la insatisfacción generada por los resultados de las luchas de descolonización llevadas a cabo en las colonias británicas y francesas en África y Asia antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Tras constatar que «la colonización del saber» continuaba configurando y entonando la cotidianidad postindependiente, y que, por ende, parecía imposible reducir el colonialismo a la dominación política y económica de una región sobre otra, se arribó a la conclusión de que «el colonialismo epistémico» —que, por ejemplo, declara ilegítima la existencia simultánea de «voces culturales y formas de producir conocimientos» distintos (Castro-Gómez, 2005a, p. 27)— es un fenómeno de larga duración, una huella honda en el alma individual y colectiva de quienes habitan espacios marcados en el pasado por relaciones coloniales formales. Así, según Castro-Gómez (2005a, pp. 19-20):

Bhabha ([1994]2007).

31 Para una panorámica general de los estudios postcolonial y subalternos puede consultarse Rojo, Salomé y Zapata, 2003; Castro-Gómez, 2005a; Mellino, 2008; Blanco, 2009.

[1]o que los teóricos provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterje, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político, sino que posee una *dimensión epistémica* vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de *colonialidad* antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno.³²

Ahora bien, si no puede negarse el parentesco de la crítica a la colonialidad epistémica elaborada por el grupo modernidad/colonialidad con las propuestas hermenéuticas de la teoría poscolonial y los estudios subalternos, el espacio fronterizo entre ambos proyectos queda trazado por al menos tres líneas divisorias.

Primero. Los estudios poscoloniales y subalternos tienen *una memoria de la colonización distinta* de la del giro decolonial. Cuando Edward Said, por ejemplo, planteaba la crítica a la invención de la imagen de Oriente, elaborada y consolidada por las ciencias humanas y la administración colonial europea —el orientalismo—, olvidó que a este le había antecedido «la invención de Occidente», que había tenido como sustento la experiencia colonial en América. El *olvido* de este momento previo conlleva el encubrimiento in-intencional de otras memorias coloniales -las de

32 Énfasis en el original.

la colonización de América- originadas durante la construcción de Occidente (*cf.* Castro-Gómez, 2005a, pp. 55-56; Mignolo, 2011, pp. xxiii-xxx). En esta misma línea argumentativa, Walter Mignolo (2007b, p. 64) señala que

[e]l fallo de la argumentación de Said [...] consiste en dar por sentado que la historia moderna (y la idea misma de la modernidad) se “inició” en el siglo XVIII. Igual que muchos otros intelectuales, en especial los que se dedican a los estudios poscoloniales, Said pasa por alto los siglos XVI y XVII y las consecuencias del “descubrimiento” de América. Eso quiere decir que el surgimiento y la configuración de la matriz colonial de poder del “orientalismo” son solo una segunda vuelta en la transformación del orden mundial.³³

Segundo. Los estudios poscoloniales y subalternos reproducen aún una comprensión eurocéntrica de la modernidad. Esta concepción de la modernidad asume el surgimiento de la *Ilustración* —finales del siglo XVII e inicios del XVIII— como su momento fundacional, obviando con ello las condiciones de posibilidad de su emergencia instauradas por la colonización de América —desde el

33 La relevancia y las consecuencias que el «descubrimiento», conquista y colonización de América tuvieron en la formación de la identidad, poderío y expansión planetaria de Europa han sido desarrolladas por Enrique Dussel (2007) en *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. La investigación de Mignolo acerca del período formativo de la modernidad europea a través de la colonización del espacio y de las memorias e historias indígenas se encuentra en *The Darker Side of the Renaissance* ([1995]2010).

siglo XVI—. Para el giro decolonial, por el contrario, la modernidad no es un fenómeno exclusivamente intraeuropeo, sino el resultado de la red de las relaciones de poder y dominio impuestas a los pueblos indígenas del continente americano. Por eso, una de las tesis fundamentales del pensamiento decolonial subraya la constitutiva interrelación de modernidad y colonialidad. En este sentido, y según el semiólogo argentino Walter Mignolo (2007b, p. 18)

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial (y la matriz del poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invencción de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.
3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.

Tercero. Los estudios poscoloniales y subalternos adoptan en sus análisis una tradición de pensamiento eurocentrada: la teoría posestructuralista y posmoderna francesa. Las limitaciones de los dos primeros aspectos señalados antes tendrían como origen esta opción teórica. Por su parte, los autores del giro decolonial asumen una tradi-

ción otra de pensamiento —una de índole decolonial—, que yace resguardada tanto en la memoria de resistencia de los sujetos colonizados y esclavizados en el proceso de fundación de la modernidad occidental, así como en las recientes producciones de alternativas al dominio del mundo moderno/colonial (*cf.* Mignolo, 2007a, pp. 32-45; 2011, pp. 52- 62; Maldonado-Torres, 2009). Según Walter Mignolo (2007a, p. 33), «[e]l pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial». Para el semiólogo argentino, la potencia decolonial de estos dos referentes seminales radicaría en la articulación de críticas y la producción de alternativas, por un lado, a la administración colonial española en el sur de América, en el siglo XVII —las desarrolladas por Waman Poma en su extensa obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno*—, y, por otro, a la infernal experiencia de esclavitud de africanos y sus descendientes en América —tolerada y promovida por España, Portugal e Inglaterra desde el siglo XVII—, que el ex-esclavo Quobna Ottobah Cugoano plantea en *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*.

Uno de los principales déficits de la teoría poscolonial y subalterna consiste, por lo tanto, en la incapacidad para dar cuenta de los cinco siglos de la experiencia colonial en el planeta. Esta grave limitación se arraiga en la eurocéntrica comprensión de la modernidad que subyace a sus análisis, y cuya consecuencia es la producción de un registro muy limitado de la memoria de la colonización. El

proyecto decolonial cree, por una parte, poder superar este déficit por medio de la puesta en marcha de una analítica del colonialismo que incluya las experiencias coloniales del planeta que arrancan en el siglo XVI y, por otra, ser capaz de poner al descubierto el sutil y efectivo mecanismo de la máquina moderno/colonial.

El giro decolonial, como vemos, emerge como el heredero de una larga tradición de pensares, sentires y actitudes combativas que procuran no solo la debacle del mundo colonial, sino, y ante todo, la instauración de atmósferas favorables para una coexistencia polilógica, generosa y liviana. Si bien el ocaso del mundo moderno/colonial es de larga duración, en los rincones de la colonialidad crece también el productivo y lúdico deseo de atmósferas decoloniales. La creatividad decolonial incorpora, resignifica, distorsiona las herramientas del colonizador. ¿De qué manera? Con la actitud lúdico-dancística de la antropóloga maya-kaqchikel Emma Chirix:

El estudio es una herramienta para salir de la subordinación, para tener acceso a otros conocimientos. No te digo que sea lo mejor. Quienes hemos salido a estudiar, *hemos jugado, hemos bailado con la modernidad*, porque al final de cuentas se dice que la educación es parte del proceso de la modernidad. *Yo digo que tenemos un pie en la modernidad y otro en los orígenes*, en nuestra cultura. Siento que todavía sigue siendo un privilegio para

las mujeres indígenas, pero hay que saber estar allí y saber salir (Chirix y Cofiño, 2008, pp. 35-36).³⁴

¿No es esta actitud una encarnación insolente de la idea de que «solo nos podremos “desprender” de la modernidad si primero asimilamos su núcleo emancipador y lo realizamos en nuestros propios términos políticos y a partir de nuestra propia historia» (Castro-Gómez, 2019, p. 104).

34 Énfasis añadido.

Sendero 3

ALGUNOS APORTES Y MALESTARES DE/EN EL GIRO DECOLONIAL

...la descolonización no tiene garantías...

Nelson Maldonado-Torres (en Barroso, 2016, p.12).

... si renunciamos de entrada a los valores republicanos, quedaremos como el tonto que no puede distinguir una política progresista de otra que no lo es y se coloca en el mismo lado de la trinchera desde el que combaten los canallas.

Santiago Castro-Gómez (2019, p. 13).



Ángel Poyón. Ruq'a'raqän qazadón (La mano, los pies de nuestro azadón/nuestros azadones), 2021. Instalación. Azadones intervenidos. Dimensiones variables. Colección privada.

*Foto: Byron Mármol. 22° Bienal de Arte Paiz, Guatemala.
Cortesía de Ángel Poyón.*

En la introducción utilizamos sin mayores matices la figura del *octopus* para referirnos al giro decolonial. El uso de esta cefalópoda metáfora quería acentuar algunas características del proyecto decolonial. Al igual que los octópodos, el giro decolonial llega al mundo con la fuerza proporcionada por tres corazones, esto es, sus «tres figuras principales: Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Enrique Dussel» (Castro-Gómez, 2019, p. 236). A esto debe sumarse la índole flexible y de gran adaptabilidad del cuerpo hermenéutico decolonial (capaz de alargarse y contorsionarse, como esos moluscos marinos), sumado a la aguda visión de sus análisis y una sobresaliente inteligencia de conjunto. Todos estos elementos, creemos, justifican nuestra opción metafórica. Ahora bien, si algo salta a la vista de estos seres invertebrados, es la índole octópoda de su peculiar morfología. Aunque, al parecer, es un error común hablar de tentáculos para referirse a los flexibles, largos y llamativos apéndices de esta criatura marina, utilizaremos este término impreciso para pensar en los alcances o aportes del proyecto decolonial. Pero al igual que en las criaturas octópodas, a cada una de las ocho extremidades también le va de suyo una cara interna. Estas nos permiten pensar aquí en las sombras o malestares producidos por el giro decolonial tras tres décadas de ímpetu creador. El malestar es una incomodidad un tanto imprecisa, una molestia indefinible. Todo malestar mueve, desacomoda, inquieta y exige atención. Los malestares en y del giro decolonial son el síntoma de la imposibilidad de enclaustrar la conversación y el don inesperado de un pensar sin ataduras. Hablemos, pues, de algunos de los aportes y de los malestares que mantienen en fuga al proyecto decolonial.

APORTES, O LA CARA ILUMINADA DE LOS TENTÁCULOS

De la teoría y praxis decolonial es posible destacar al menos ocho grandes aportes. Estos, en su conjunto, han permitido la emergencia de *un paradigma transfronterizo y planetario*, tal y como lo han demostrado recientemente el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2019, 2021a) –aportes 1-4– y la antropóloga argentina Rita Laura Segato (2018) –aporte 5–. Seguiremos a continuación muy de cerca estas dos perspectivas, añadiendo también las reflexiones de María Lugones y Nelson Maldonado-Torres (2016) –aportes 7 y 8, respectivamente– y las del sociólogo mexicano-holandés Rolando Vásquez (2020) –aporte 6–. En caso de que sea necesario insistir en esto, no pretendemos agotar aquí «todos» los logros del giro decolonial. Nuestra intención consiste en dibujar el perfil de una máquina octópoda decolonial.

Aporte 1. *El des-ocultamiento, denuncia y lucha frontal contra el eurocentrismo endémico de buena parte de las ciencias sociales y humanas practicadas en América Latina y en el mundo*. La «modernidad occidental» se ha convertido en uno de los blancos principales de las críticas analíticas del giro decolonial, al grado de haber logrado difractar su autoreferencial sentido. Junto con esta modernidad eurocentrada, las ideas de progreso y desarrollo también han sido objeto del escepticismo decolonial. Categorías tales como «la falacia desarrollista», «el mito de la modernidad» y el «eurocentrismo» –de la autoría de Enrique Dussel (1994)–, «el patrón mundial de poder»

-acuñada por Aníbal Quijano-, la «diferencia colonial» -de Mignolo-, por mencionar algunas, fueron puestas en circulación por el grupo con el fin de generar una comprensión distinta de la modernidad. Esta versión otra de la modernidad occidental ha sido capaz de dar razón de su lado más oscuro: *la colonialidad*, oculta bajo el retórico manto de la jerga de salvación, civilización, progreso y desarrollo urdido por la modernidad. El giro decolonial, pues, encamina una interpretación diferente y nueva de la modernidad, des-oculta los maléficos efectos atmosféricos de su lado más oscuro y los siniestros intentos de su implantación en el alma, los deseos y cuerpos de los habitantes de las distintas regiones del sur global, que incluye «los sures en el norte del planeta y las zonas que existen debajo del sur geopolítico del mismo» (Maldonado-Torres, 2020, p. 562).

Si la visión intraeuropea de la modernidad asumía la fantasía endógena, esto es, una comprensión autocelebrativa de su devenir en tanto que epítome del progresivo desarrollo de la conciencia y la razón humanas, el giro decolonial sostiene que la modernidad no es el resultado exclusivo de un proceso al interior de Europa, sino el producto de interacciones geopolíticas, culturales y con formas otras de coexistencia que arrancaron en el siglo XVI con los procesos de conquista y expansión imperial luso-hispanos. Por eso, la modernidad es entendida principalmente como el resultado de la articulación violenta entre procesos intraeuropeos y formas de existencia distintas que entran en el horizonte epocal europeo desde al menos el siglo XVI.

Según Aníbal Quijano (*cf.* 2007, p. 93), la modernidad sería fundamentalmente uno de los elementos constitutivos del patrón de poder capitalista. A este «patrón mundial de poder» también le va de suyo la colonialidad. Esta se encarna en el racismo, el eurocentrismo y el antropocentrismo, las tres herencias malditas del mundo moderno/colonial (Castro-Gómez, 2019). El siglo XVI, por lo tanto, juega un doble rol: es la partera y la nodriza de la primera modernidad. ¿Por qué? Para el pensar decolonial, la expansión imperial europea fungió como la condición de posibilidad de la emergencia de la modernidad. En palabras de Aníbal Quijano (2007, pp. 93-94):

Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder.

Es en esta línea de argumentación que Walter Mignolo (2010d, p.45) puede afirmar con razón que *no hay modernidad sin colonialidad*. Ambas son las dos caras de la misma moneda. La modernidad es entendida ahora como un proceso mundial o planetario, que interconecta por vez

primera sistemas económicos y culturales separados o independientes hasta entonces en un único circuito que tiene por centro a Europa (Castro-Gómez, 2021a). La retórica eurocéntrica presenta a Europa «como agente universal, bajo la convicción de que su cultura expresa principios *incondicionales* que derivan de privilegios epistemológicos y ontológicos» (Castro-Gómez, 2019, p. 75). Esto nos ha permitido aseverar en otro lugar que la modernidad/colonialidad dio consistencia planetaria e imperial a la radiocracia europea, el imaginario según el cual existe un centro (universal, eterno, todopoderoso y divino) que organiza el cosmos y coloca a vicarios terrenales con la misión de hacer orbitar a todos los pueblos notos o ignotos alrededor suyo y convertirlos así en radios dependientes del centro (*cf.*: Blanco, 2021, cap. 3).³⁵

El des-ocultamiento de este fenómeno geopolítico, que presenta a la modernidad como una malla de relaciones de poder y la desmitologiza, fue puesto en circulación por el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein y bautizado como *sistema-mundo moderno*. A este los autores del giro decolonial transformarían en *sistema-mundo moderno/colonial* con el fin de subrayar aún más el conjunto de relaciones jerárquicas y radicalmente asimétricas que inaugura y le constituyen. No cabe duda de que este ejercicio analítico-decolonial sobre la modernidad conduciría a la destrucción de su mito endógeno y autógeno. Este mito

35 Una exposición sintética de esta tesis ha sido presentada en la conferencia “Esferología decolonial. Peter Sloterdijk y el giro decolonial”, disponible en: <https://youtu.be/L4VGA-liaxao>.

se pone en marcha cuando Europa se identifica a sí misma no solo como la única y exclusiva heredera de la tradición greco-latino, sino al auto-reflejarse frente al espejo de la historia como la estación de llegada de un exitoso y milenarista viaje de la humanidad entera. Se trata de un mito eurocentrado. ¿En qué sentido? Para Castro-Gómez (2019, p. 115),

el “eurocentrismo” es aquel discurso que sustrae a “Europa” de la red de relaciones históricas de poder que la constituye y la *fetichiza*, es decir, la presenta como una cultura dotada de *cualidades intrínsecas* superiores a las de otras culturas. En este sentido, el eurocentrismo es una forma de *esencialismo cultural* que se halla en la base de todo *universalismo*.³⁶

Aporte 2. *La destrucción del mito de la modernidad*. Esta «refracción de la modernidad» (Escobar, 2003, p. 59) deja de hacer viable la fantasía intraeuropea de la modernidad, esto es, la visión de sí misma como el resultado teleológico y autógeno de relaciones culturales, procesos político-sociales y económicos que tienen su origen al interior de Europa. En adelante, la modernidad será concebida como el producto del proceso de expansión imperial y colonial que arranca a finales del siglo XV por el Atlántico. En palabras de Enrique Dussel (1994, pp. 7-8),

1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad; aunque su gesta-

36 Énfasis en el original.

ción –como el feto– lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador y colonizador de la Alteridad constitutiva de la Modernidad. [...] De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo.

En este sentido, como sostiene Castro-Gómez (2021a), montado en las tesis de Enrique Dussel, la modernidad no es únicamente el efecto de un estilo de vida marcado por la ética protestante, predominante en el norte de Europa, sino también la consecuencia de la cristiandad misionera de los imperios católicos del sur de Europa. Esto permite pensar en *una primera modernidad*, que arranca en el siglo XVI y tiene a España y Portugal como sus impulsores, y *una segunda modernidad*, esa que el relato eurocéntrico ha logrado imponer en el imaginario histórico hegemónico. Esta modernidad secular y racionalista tendría como condición de posibilidad la primera modernidad, ibérica, católica e imperial. En este mismo orden de ideas, Santiago Castro-Gómez (2021a) habla también de las «dos capas arqueológicas de la modernidad». La primera estaría

constituida por la *modernidad barroca* –según la propuesta del filósofo mexicano-venezolano Bolívar Echeverría– y la segunda, por la *modernidad racionalista y secular*, esa que siempre ha pretendido exclusividad autógena.

Aporte 3. *La configuración de un pensamiento fronterizo*. Walter Mignolo trazó las líneas generales de un pensamiento fronterizo en *El lado más oscuro del Renacimiento*, en el que categorías como «locus de enunciación», «hermenéutica heterotópica», «*the spaces in between*» apuntaban a un tercer espacio en el que se articulaban y transformaban los saberes provenientes de dos mundos en confrontación. Por eso, en el prefacio al libro, Mignolo (2016, p. 30) destaca lo siguiente:

En relación con el *locus* de enunciación lo que intento hacer no es tanto describir y narrar cómo se llevó a cabo la colonización de las lenguas, las memorias y el espacio como *identificar los espacios intermedios producidos por la colonización como localización y energía de nuevos modos de pensamiento cuya fuerza radica en la transformación y la crítica de las “autenticidades” de los legados Occidentales y andinos y mesoamericanos.*³⁷

La expansión colonial habría terminado por generar un *espacio alterno*, uno que ya no es europeo, pero tampoco exclusivamente indígena (aymara, quechua, maya, azteca, etc.). En este «tercer espacio» -como lo llama Castro-Gómez (2021a)-, habría tenido lugar un modo de pensar y

37 Énfasis en el original.

un conjunto de conocimientos que yacen en la frontera de esos dos espacios preexistentes. Se trata de *un espacio entre dos mundos*, de un *in between* atmosférico producido in-intencionalmente, en el que se lleva a cabo la transformación de los valores, la epistemología y la ontología de los colonizadores y, de manera concomitante, los de las culturas sometidas. Pero también, como sugiere Castro-Gómez (2021a y 2019), en este tercer espacio, los ideales emancipatorios de la modernidad –«las promesas de la modernidad»– son asimilados y transformados por los colonizados con el fin de ponerlos a trabajar como herramientas de sus máquinas moleculares de liberación. Estas líneas de fugas generadas en ese espacio fronterizo hacen posible generar «una descolonización de los contenidos normativos» de los ideales emancipatorios producidos por la modernidad. Esta operación creativa se convierte en una de las piezas del proyecto de transmodernidad –categoría acuñada por Enrique Dussel (1994, apéndice 2), enriquecida y transformada por Castro-Gómez (2019, cap. 6)–.

Aporte 4. *La conformación de un proyecto transmoderno*. ¿En qué consiste este cuarto tentáculo del giro decolonial? Según Enrique Dussel (2015, pp. 293-294):

Denominamos proyecto *trans*-moderno [...] la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad [...]. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la modernidad deben

ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras”, pueden crear un pensamiento crítico [...]. El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno, ni posmoderno, sino estrictamente transmoderno, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad, sino de su exterioridad, o aún mejor, de su ser fronterizo.³⁸

Montado en parte sobre esta definición de la transmodernidad, Castro-Gómez ha puesto a circular una versión un tanto más fluida e intercultural de la misma. «¿Qué significa entonces la “transmodernidad”», se pregunta el filósofo colombiano antes de ofrecernos la respuesta:

Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede y debe ser “asimilado” dialécticamente desde posiciones subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad* desde “lugares de enunciación” que fueron excluidos (vale decir, “dejados sin parte”) por la modernización hegemónica euronorteamericana (Castro-Gómez, 2019, p.124).³⁹

38 Utilizamos aquí la versión que aparece en Castro-Gómez, 2019, p. 125.

39 Énfasis en el original.

Una transmodernidad tal no pretende ofrecer una alternativa totalmente diferente a la modernidad, una que haya sido anidada al interior de un nicho absolutamente exterior a la modernidad. De lo que se trata aquí es de «atravesar la modernidad», pasar por ella para transfigurar o descolonizar las instituciones modernas, los ideales emancipatorios de la modernidad y sus saberes con el fin de convertirlos en herramientas para la descolonización. No cabe duda aquí que, para Castro-Gómez, a diferencia de Dussel, la alteridad no puede ser pensada como una exterioridad ontológica, pues se trata más bien de «una exterioridad relativa», una constituida por el discurso eurocéntrico de la modernidad, un «afuera ideológico». Es aquí que el pensamiento fronterizo, antes mencionado, ayudaría a dar con la posibilidad de apropiarnos del legado emancipador de la modernidad con el fin de ponerlo al servicio de «una impugnación crítica de la modernidad», una que permita «la generación de *códigos interculturales* que sirvan como criterio normativo para la instauración de una civilización poscapitalista» (Castro-Gómez, 2019, p. 125).⁴⁰ Esta operación tiene como trinchera ese tercer espacio fronterizo, una especie de invernadero óptico-ontológico en el que rigen ya condiciones atmosféricas propicias para una vida buena y leve.

Aporte 5. *La producción de un viraje decolonial*. La perspectiva teórica decolonial ha producido un giro no solo en los modos de producción de pensamiento, sino y principalmente en la formulación de la comprensión de la historia

40 Énfasis en el original.

de las subjetividades aprisionadas por el patrón colonial de poder en los sótanos de los diferentes órdenes jerárquicos (sexo, raza, religión, clase, género, etc.) engendrados por la colonialidad. Por tratarse de un giro, el proyecto decolonial no apunta necesariamente a un retorno nostálgico a/de identidades inmaculadas, sino que subraya, más bien, «una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de quinientos años de colonialidad» (Segato, 2018, p. 57).⁴¹ Este viraje ha producido al menos dos «reposicionamientos»:

(1) [... un] cambio de actitud, que lleva a lxs colonizadxs a relacionarse de forma positiva entre ellxs mismxs y a ver a la colonización moderna y a la modernidad, en vez de a ellxs mismo, como problema, y (2) [...] lxs lleva a concebir la descolonización (entendida como descolonización del ser, del poder, y del saber y no a la modernidad occidental) como proyecto colectivo en el que estar envueltxs (Maldonado-Torres, 2020, p. 562)

Sin dudas, este viraje pervierte el *sensus communis* moderno/colonial, hace despertar del sueño dogmático del

41 Nuestro trabajo, *Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneos de Guatemala*, ha querido levantar el registro del ímpetu de recuperación de las pistas históricas abandonadas por el pueblo maya de Guatemala a causa de la colonización (Blanco, 2016).

mito de la modernidad, abre la posibilidad de hacer sanar la herida colonial y permite cultivar una actitud decolonial entre quienes aún hoy no acceden al reparto de los bienes indispensables para la vida buena. Se trata de un giro sin retorno.

Aporte 6. *Des-ocultamiento de la pluralidad de estéticas* (sentires, sentidos comunes, perspectivas, afectos, etc.) que el régimen estético moderno/colonial mantiene bajo control, deslegitima o da por inexistente. Si la modernidad produce en el sub-alter un modo de mirar y sentir la existencia (abstracto, jerárquico, antropocéntrico, heteronormado, falogocéntrico, etc.), el proyecto de la *aesthesis* decolonial apunta a la emancipación, liberación y des-ocultamiento de las plurales formas afectivas de habitar el mundo, los sentipensares, las percepciones no-ojo-centradas y no-señoriales, etc. Estas estéticas otras, esos mundos otros de senti(res/dos) quedaron emplazados bajo el control maquínico impuesto por el orden estético moderno/colonial. En él, la mirada blanca (*the white gaze*) del colonizador (Vázquez, 2020) se erigió como un régimen telescópico de control desde arriba y como instancia de sumisión microscópica en el alma de los colonizados. Si es posible hablar aquí de la «*hybris* de la modernidad», se debe a la pretensión ultra-humana, pseudo-divina e hiper-abstracta del orden moderno/colonial de homogeneizar en un solo horizonte estético (moderno, antropocéntrico, heteronormado) la heterogeneidad de experiencias del mundo, la multiplicidad de horizontes de afectos y el polílogo de rasgos babélicos.

¿A dónde apunta el proyecto de la *aesthesis* decolonial? Siguiendo aquí la propuesta del sociólogo Rolando Vázquez, presentada en su más reciente libro, *Vistas of Modernity*, podemos destacar al menos cuatro objetivos decoloniales: 1) Poner en marcha un arduo trabajo teórico y práctico que permita la emergencia de diversas trayectorias de coexistencia y la articulación de «estéticas relacionales» que siguen aún ocultas o ignoradas por el orden estético vigente. 2) Comprometerse con todas las luchas que atenten contra el olvido de senti(res/dos) y quieran convertirse en unguento capaz de sanar la profunda, sangrante y maloliente herida colonial. 3) Producir un giro, una conversión que haga posible reducir el control del orden estético objeto-sujeto-centrado y, con ello, articular una gramática otra, abierta a las estéticas del cuidado, de la memoria no-representacional y del devenir-tierra-planeta. 4) Reconfigurar las narrativas históricas del arte, descentrar los lugares moderno/coloniales de legitimación de la mirada (museos, galerías, zoológicos, etc.) y, así, procurar «el fin de la contemporaneidad», ese mecanismo epistémico-ontológico de la máquina moderna al servicio de la negación de la simultaneidad de plurales modos de co-existencia, de organización de la sexualidad, los afectos y senti(res/idos) (cf: Vázquez, 2020, pp. 175-177).⁴²

42 Rolando Vázquez no es el único que pertenece al brazo estético del giro decolonial, algunos otros trabajos, también seminales, son Parlermo, 2009; Mignolo, 2010b; Gómez y Mignolo, 2012; Tlostanova, 2012; tichindeleanu, 2013; Gómez Moreno, 2015; Maldonado-Torres, 2016; Blanco, 2021, cap. 2. A estos debe añadirse *The Decolonial AestheSis Dossier* disponible en: https://socialtextjournal.org/periscope_topic/decolonial_aesthesis.

Aporte 7. *El des-ocultamiento de la colonialidad del género*. El trabajo pionero de María Lugones inauguró una de las vertientes más creativas y robustas del giro decolonial: *el feminismo decolonial*. La filósofa argentina-estadounidense introdujo en la escena decolonial dos proyectos fundamentales: a) La necesidad de investigar las intersecciones de los distintos tipos de opresión, en especial los de raza, clase, género y sexualidad. Una perspectiva interseccional permitiría, por ende, dar cuenta de las razones por las cuales las «mujeres» se convirtieron en las víctimas de un doble tipo de colonialidad: la del poder y la de género; y, además, de las causas de la indiferencia de los hombres ante tales problemas. b) Su trabajo pretendía también desocultar el enraizamiento «del sistema de género colonial/moderno en nuestro sentimiento –tanto de los hombres como de las mujeres de color– en todos los ámbitos de la existencia» (*cf.* Lugones, 2014, pp. 57 y 58). Pues bien, ¿en qué consiste la colonialidad de género? Dar con este modo particular de la colonialidad es posible si se pone atención al déficit en el análisis de la colonialidad del poder introducido por Aníbal Quijano. Según Lugones (2014, p. 59), y a diferencia del planteamiento del sociólogo peruano⁴³, *la colonialidad no haría referencia exclusiva a la clasificación racial*, puesto que la raza –entendida en términos biológicos– no es el único constructo ficticio del mundo moderno/colonial. A los ojos hermenéuticos de

43 Según Quijano (2007, p. 93), la colonialidad «[s]e 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».

Lugones, Quijano había abordado de forma nueva, apropiada y necesaria el patrón de poder colonial, afirmando que la modernidad y la colonialidad son los dos ejes del poder capitalista que ordenan las relaciones de dominación, explotación y las distintas disputas por el control de los ámbitos fundamentales de la existencia humana (sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad), de sus recursos y productos. Lugones, sin embargo, ve en la presuposición de Quijano –esto es, que «las luchas por el control del ‘acceso sexual, sus recursos y productos’ definen el ámbito sexo/género»- una comprensión aún «patriarcal y heterosexual» de dichos conflictos. Sin más, Quijano parece aceptar el sentido hegemónico del género acuñado por el capitalismo eurocentrado, uno que impide dar cuenta de la subordinación y des-empoderamiento del que serían objeto las «mujeres» colonizadas no-blancas en este patrón mundial de poder. El «sistema moderno/colonial de género», según Lugones, supedita la organización del género a un dimorfismo biológico (la dicotomía hombre/mujer), el heterosexualismo y el patriarcado. Para solventar este déficit analítico, la apuesta de Lugones se encamina a establecer «la interseccionalidad de la raza y el género». Para la filósofa feminista, esta «interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra» (Lugones, 2014, p. 61), Por eso,

[s]olo al percibir género y raza como entretejados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que

el término “mujer” en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2014, p.61).

El déficit en el análisis de Quijano tendría que ver con el modo de plantear el sentido del género. Al no ser puesto bajo interrogación, el sociólogo peruano secunda una comprensión «demasiado estrecha e hiper-biologizada» del género, esto es, presupone «el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presunciones» del orden moderno/colonial (Lugones, 2014, p. 62). Por esta razón, «el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como ‘recurso’». A esto se debe que dichos recursos sean pensados como «femeninos» y que, de modo concomitante, la disputa por su control sea retratada como un asunto exclusivo de los hombres, ocultando así el hecho de que también los hombres pueden ser (y son) entendidos como recursos. En este esquema de análisis, por un lado, las «mujeres» son excluidas de la posibilidad de disputar el control sobre el acceso sexual y, por otro, se vuelve casi imposible entender también a los hombres como recursos en disputa. Es por esta razón que resulta viable afirmar que

el análisis desarrollado por Quijano sería, de alguna manera, cómplice de la colonialidad del género, pues oculta «las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder» (Lugones, 2014, pp. 58-59). A diferencia de Quijano, Lugones no considera que la división sexual tenga sustento biológico, ya que «el género antecede los rasgos ‘biológicos’ y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la ‘raza’» (Lugones, 2014, p. 63). Sobre la base de esta argumentación se vuelve plausible aseverar que el proceso de colonización fue el responsable de introducir las diferencias de género en espacios comunitarios en los que eran antes inexistentes. El género, entonces, habría sido implantado en las sociedades capturadas por la máquina moderno/colonial como parte del proceso de colonización.⁴⁴ Por eso, «entender el

44 Ahora bien, esta no es la única perspectiva cultivada al interior del feminismo decolonial. Una hipótesis de trabajo diferente ha sido acuñada por Laura Rita Segato. Según la antropóloga argentina, «María Lugones, adoptando el marco de la perspectiva de la colonialidad del poder, y a partir de materiales etnográficos e históricos, cree ver que el patriarcado es una invención colonial, inexistente antes de ese período [...]. Por mi parte, adoptando el mismo marco teórico, afirmo que las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una forma mucho más letal de patriarcado, como es el moderno» (Segato, 2018, p. 54). Por esta razón, Segato distingue el «patriarcado comunitario de baja intensidad» del «patriarcado colonial moderno de alta intensidad». Este último, finalmente, terminó organizando y hegemonizando las relaciones de género en el mundo moderno/colonial (*cf.*: Segato, 2018, pp. 69-99). A estas posiciones deben añadirse todos los

lugar del género en las sociedades precolombinas rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías» (Lugones, 2014, p. 67).

Sinteticemos de forma bastante apretada algunas de las tesis más importantes de la propuesta de Lugones (*cf.*: 2014, pp. 67-71). a) La colonialidad del género apunta a la comprensión del género como uno de los dispositivos esenciales de la colonialidad, que captura y altera la organización de la vida de las comunidades precolombinas. b) El sistema de género moderno/colonial y la colonialidad del poder son mutuamente constitutivos, su relación sigue «una lógica de relación mutua». c) La dominación de género requiere de la identificación del género con los rasgos del dimorfismo biológico («la construcción dicotómica del género»). d) Raza y género son dos de las ficciones más poderosas producidas por el mundo moderno/colonial para ejercer la dominación de los cuerpos y mentes del colonizado. e) En el mundo moderno/colonial/patriarcal, la raza es engenerizada y, a su vez, el género

debates y perspectivas recogidos en el volumen colectivo, *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014). En el desarrollo más reciente del feminismo decolonial debe mencionarse aquí el trabajo de Yuderkys Espinosa Miñoso (2022) y Ochy Curiel (2021). Desde una perspectiva trans-latinoamericana, el trabajo de la feminista marroquí Sirin Adlibi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, del 2016, es uno de los más importantes.

racializado. Por eso, si bien las «hembras colonizadas» fueron «engenerizadas» de manera similar que las mujeres blancas –pues ambas fueron identificadas como «mujeres» y, por ello, inferiorizadas respecto de los hombres–, las «mujeres» colonizadas sufrieron además una segunda inferiorización, esta vez respecto de las mujeres blancas. Como afirma Lugones, «las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de ‘mujer’ como fueron necesarias para los procesos de capitalismo eurocentrado global». Sin embargo, el relativo estatus de privilegio de las mujeres blancas nunca fue transferido a las mujeres colonizadas. Así, «las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese estatus en el caso de las mujeres burguesas blancas» (Lugones, 2014, p. 69). Por eso, tal como en la modernidad, el sistema de género tiene «un lado visible/claro y uno oculto/oscurito. El lado visible/claro construye, hegemoníicamente, al género y a las relaciones de género» de hombres y mujeres blancos (patriarcal, heterossexualista y jerárquico). Por su parte, «el lado oculto/oscurito del sistema de género fue y es completamente violento» (Lugones, 2014, pp. 70-71). Para el feminismo decolonial, una de las tareas fundamentales e ineludibles consiste en el des-ocultamiento de la «violencia de género sistemática racializada», uno de los lubricantes del engranaje de la infernal máquina moderno/colonial/patriarcal.

Aporte 8. *La irrupción del amor decolonial*. Si la colonialidad ha implantado una atmósfera miasmática e infernal que vuelve imposible una vida buena para el sub-otro, asfixia sus cuerpos y anula la capacidad del donar generoso constitutivo de la existencia, la subversión avanzada por el giro decolonial apunta a la restauración de la índole generosa y cordial de las subjetividades. La colonialidad, pues, coloca a los sujetos colonizados en la posición de *damnés*⁴⁵, en una situación de condena a la pobreza, la exclusión, la tortura, la enfermedad y la violación. En esta atmósfera infernal, la coexistencia de los condenados es continuamente acechada por la guerra perpetua. Así, «la colonialidad del poder, del ser y del saber busca mantener a los *damnés* en su lugar» (Maldonado-Torres, 2016, p. 21), fijarlos en ese necromundo impuesto y administrado por los colonizadores para utilizar sus energías y alimentar la maquinaria colonial. Esto tiene como consecuencia la transformación de las subjetividades radicalmente generosas y comprensivas en burdos objetos a disposición de la sádica voluntad de los colonizadores. El giro decolonial, por lo tanto, apunta a un cambio de actitud, a una transformación profunda de las relaciones de dominación con el fin de hacer viable la irrupción del amor decolonial y, con ello, instaurar modos de coexistencia en donde los sujetos se entreguen recíproca y generosamente, y sean capaces de abrirse a la alteridad y cultivar así la solidaridad. Según Nelson Maldonado-Torres (2016, p. 22), la restauración

45 Es el término utilizado por el psiquiatra y filósofo martiniqués Franz Fanon en *Los condenados de la tierra (Les Damnés de la Terre)*, publicado en 1961.

del amor y el entendimiento es uno de los objetivos fundamentales de la «filosofía primera» decolonial.

Para la académica y activista chicana Chela Sandoval —quien acuñó la categoría amor decolonial en su libro *Methodology of the Oppressed*, del 2000, y la que Maldonado-Torres ha puesto en circulación en el proyecto decolonial desde al menos su primer libro *Against War. View from the Underside of Modernity*, del 2008—, el amor debe ser entendido de la manera en que escritores y escritoras tales como Franz Fanon, Gloria Anzaldúa o Cherríe Moraga lo hacen, esto es, en tanto que «un “abrirse paso” a través de cualquier régimen de control, con la finalidad de encontrar entendimiento y comunidad», y como «una hermenéutica, un set de prácticas y procedimientos susceptibles de ser transitables por todos los ciudadanos-sujetos, independientemente de su clase social, encaminado hacia un modo diferencial de concienciación y de las tecnologías de método y movimiento social concomitantes» (citado en Maldonado-Torres, 2016, p. 23). Esta actitud decolonial, pues, da expresión al amor decolonial, pone en marcha hermenéuticas amorosas y traza puentes donde antes imperaba la abierta y maloliente herida colonial (*cf.*: Maldonado-Torres, 2016, p. 24). La irrupción del amor decolonial, además, señala un

un cambio de actitud de la subjetividad que la lleva a afirmarse como una subjetividad donadora, receptiva, y cuestionadora, [y] plantea a la descolonización como proyecto [...] que busca hacer posible la libre donación, la receptividad, y la

afirmación de la subjetividad como generadora de preguntas. A esto Fanon lo llama “el mundo del *Tú*”; este es un mundo donde el amor y la razón (entendida como comunicación que busca el entendimiento) son posibles (Maldonado-Torres, 2020, p. 564).

El amor decolonial desacomoda el pensar indolente, moviliza los afectos, hace escuchar el grito de los condenados y optar por la transformación de las circunstancias que mantienen viva la condena. La acción combativa de este amor tiene el carácter de una «generosidad receptiva» de los sufrimientos, esperanzas y proyectos de los oprimidos (*cf.* Maldonado-Torres, 2008, p. 244). Uno de los gestos amorosos del proyecto decolonial consiste en la reconstrucción de los lazos comunitarios fracturados y dañados por el mundo colonial. Esto implica «retornar allí de donde nos hemos ido», «voltear la mirada para escuchar las historias que tienen que contarnos los pueblos y los mundos condenados por la modernidad» (Espinosa-Miñoso, 2022, pp. 298 y 299).

MALESTARES, O SOBRE LAS SUTILES SOMBRAS DE LOS TENTÁCULOS DEL GIRO DECOLONIAL

A lo anterior, sin embargo, deben añadirse algunas limitaciones, déficits o, como preferimos llamarlos aquí, malestares de y en este proyecto que son ya identificables tras más de dos décadas de su eclosión. El malestar, a diferencia del déficit, no apunta al cálculo ni al tarar, sino a una afección incómoda y un tanto inespecífica, que genera

inquietud y desacomoda. A diferencia de una limitación, el malestar no es paralizante, no ciñe. Un malestar, en este sentido, moviliza, impulsa y abre la posibilidad de la emergencia de algo distinto, «una oportunidad para continuar tejiendo»⁴⁶ el viraje. ¿A qué se deben los malestares en y del giro decolonial? A los efectos de un giro que aún no ha terminado de completarse –y que quizá nunca lo haga–.

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2021a, 2019) es quien quizás mejor ha sistematizado y puesto en evidencia algunos de estos malestares (3-8), por lo que seguiremos también muy de cerca sus argumentos. Esta crítica, pues, proviene de las entrañas del giro decolonial.⁴⁷ Pero Castro-Gómez no es el único que plantea objeciones y destaca algunos déficits desde su experiencia como miembro de la red modernidad/colonialidad. Como veremos, otros y otras sospechan también de los análisis, la metodología y las maneras de entender el proyecto de la descolonización generados por el giro decolonial. Comencemos con estos malestares (1-2). El primero ha sido articulado por uno de los intelectuales más creativos del pensamiento decolonial, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres. El segundo, a diferencia de todos los

46 Comentario de Nelson Maldonado-Torres en una comunicación privada.

47 ¿Desde las entrañas del giro decolonial? Quizás ya no tanto. «Tuve la suerte y el honor de participar activamente en la creación y consolidación de este proyecto colectivo entre los años 1998 y 2006, de modo que podré referir mi experiencia como *participante* activo de las discusiones durante aquellos años, pero también como *observador* del proyecto desde el año 2006 hasta el presente» (Castro-Gómez, 2019, p. 7. Énfasis en el original).

otros, no proviene de las entrañas de la máquina octópoda decolonial, sino del seno de una criatura amigable que observa con atención el tira y encoge de este molusco de gran formato en las profundidades de los mares del pensar. Nos referimos al filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, cuya perspectiva crítica ha sido puesta sobre la mesa en su artículo “El movimiento antiimperialista en América Latina. ¿Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?”, recogido en *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, de 2017.

Antes de continuar, y para evitar algún malentendido, quizá sea necesario decir que mientras los logros del giro decolonial son vistos por muchos y muchas como sendas abiertas para el andar de un pensar cordial y un actuar combativo, como pistas para la creación y variación de las propuestas; los malestares son, más bien, una expresión un tanto más individual y, en parte, el resultado del cortocircuito de las teorías y metodologías del giro decolonial con las de quienes han puesto en circulación dichos déficits. En otras palabras, el peso de los logros del giro decolonial no es equiparable con los alcances de los malestares aquí expuestos. En todo caso, estos marcan también pistas hermenéuticas que dan para pensar y, sin duda, desacomodan cualquier andar unilateral y autocomplaciente.

Malestar 1. *El peligro del latinoamericanocentrismo*. Recientemente, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2020, 2022) ha comenzado a insistir con mayor vehemencia sobre un marcado y sospechoso «latinoamericanocentrismo» en la autopercepción del giro decolonial.

Este centrismo se manifiesta, por ejemplo, en la manera de privatizar o reducir los orígenes del giro decolonial al «pensamiento latinoamericano», o de concebir el proyecto como una especie de variación de este, una de sus sucursales, la más nueva. El riesgo de esto consiste en el paulatino ocultamiento de los aportes que provienen de otras geografías de la razón, principalmente del Caribe y de tradiciones de pensamiento tales como el feminismo chicano, la filosofía afrocaribeña, etc. Según Maldonado-Torres (2020, p. 560), «el pensamiento decolonial nunca estuvo tan específicamente anclado en América Latina» y, sin embargo, «existe un tendencia muy fuerte a referirse al giro decolonial como un proyecto intelectual fundamentalmente latinoamericano». Esta supuesta centralidad de lo latinoamericano está estrechamente relacionada con una de las herencias coloniales del eurocentrismo: «el prejuicio continentalista, o preferencia por una visión continental del espacio geopolítico e intelectual que usualmente deja a regiones como el Caribe en segundo plano» (Maldonado-Torres, 2020, p. 563). A esto se debe la insistente y continua labor del filósofo puertorriqueño para visibilizar y mantener en la memoria del giro decolonial el aporte indispensable hecho por intelectuales del Caribe (Aimé Césaire, Franz Fanon, por ejemplo) y de regiones y pensares fronterizos (Gloria Anzaldúa), así como de momentos históricos de gran envergadura (la revolución haitiana y los congresos panafricanos), que fueron el resultado de un cambio decolonial de actitud entre los colonizados, quienes exigieron (y siguen reclamando) una radical transformación de sus condiciones de vida a través

de la producción de teorías y praxis descolonizadoras y combativas (*cf.* Maldonado-Torres, 1999, 2020 y 2022).

Malestar 2. *Borradura de la memoria antiimperial y anticolonial del pensamiento latinoamericano*. Como una especie de espontáneo contrapunto del malestar anterior, el filósofo cubano-alemán Raúl Fonet-Betancourt, el fundador del proyecto de transformación intercultural de la filosofía (*cf.* 1994, 2001, 2004, 2005 y 2009), ha puesto en evidencia y problematizado recientemente, con maestría filosófica y agudeza argumentativa, uno de los más ruidosos vacíos producidos por la selectiva memoria del giro decolonial. Para Fonet-Betancourt, el movimiento antiimperialista latinoamericano del siglo XIX, que emergió como contraposición política-ideológica al explícito proyecto expansionista de los Estados Unidos por toda América, no solo debería ser considerado un «precursor» de los planteamientos y giros producidos por el proyecto decolonial o poscolonial, sino que, y principalmente, los anticipa. Con el «panamericanismo»,⁴⁸ la poderosa máquina imperialista del norte buscaba unir a las nuevas naciones latinoamericanas y ponerlas a orbitar alrededor suyo. En este contexto, el pensador y poeta cubano José Martí emergería como una de las figuras intelectuales centrales

48 Bajo este nombre, Estados Unidos ponía en circulación «un programa para la ‘unión’ financiera, económica y política de todos los estados americanos bajo su jefatura y control. Para hacerlo realidad imponiéndolo por medio de tratados políticos y acuerdos económicos que aseguraban sus intereses, convocaron los Estados Unidos la ‘1. Conferencia Panamericana’, en septiembre de 1889» (Fonet-Betancourt, 2017, p. 81).

que puso a circular las sospechas sobre las intenciones colonialistas e imperialistas del proyecto político-económico del coloso del norte. Esto lo convirtió en «el primer pensador crítico que analiza las cuestiones del mundo colonial desde una comprensión de la historia consecuentemente antiimperialista», afirma Fernet-Betancourt (2017, p. 82). Los otros representantes del movimiento borrado de la memoria del giro decolonial, y mencionados por el filósofo cubano-alemán en su texto, son los peruanos Víctor Raúl Haya de la Torre [1895-1979], quien acuñó el término «Indoamérica» para destacar la especificidad y la pluralidad humana de la región, y José Carlos Mariátegui [1894-1930], cuya perspectiva teórica conllevaba una crítica al capitalismo por medio de una creativa y herética versión latinoamericana del marxismo. Dicho todo esto, es necesario mencionar ya que el objetivo principal del texto de Fernet-Betancourt consiste en demostrar que las críticas y propuestas teórico-políticas del movimiento antiimperialista representan «una clara anticipación» de varias de las propuestas del giro decolonial y de la crítica poscolonial. Así, los cuatro planteamientos clave del movimiento antiimperialista –y los que para Fernet-Betancourt son indisputables anticipos de lo que más tarde sería presentado casi como «novedades» por el proyecto decolonial y el poscolonial⁴⁹– son los siguientes:

49 Es necesario señalar ahora que en el texto del filósofo cubano-alemán no parece necesario ser establecida una distinción entre ambos proyectos, pues esta se trataría más bien de una simple disputa intra-familiar en la que no parece necesario intervenir. «[T]enemos la impresión –afirma Fernet Betancourt– de que este debate interno que se centra principalmente en la cuestión de la importancia de la “Con-

[1...] El descentramiento de la concepción eurocéntrica de la historia de la humanidad. [...2] La reivindicación de la autonomía intelectual y espiritual, con el reclamo de un equilibrio epistemológico que se entiende como la complementación necesaria del equilibrio político que debe lograrse con la liberación de los pueblos de la humanidad. Una reivindicación que pone de manifiesto que para el movimiento antiimperialista el colonialismo y el imperialismo son también sistemas de dominación mental, cultural y espiritual que se apoderan del alma del colonizado. Y por ello: [3] La crítica a las consecuencias antropológicas del colonialismo en los colonizados. [...4] La crítica a las prácticas e instituciones del cristianismo colonial (Fornet-Betancourt, 2017, p. 109).⁵⁰

Ahora bien, la sugerencia del filósofo de la interculturalidad no solo pretende desacomodar la memoria estropeada de las corrientes críticas actuales –atrofia cuyas causas serían tanto la pretensión de novedad como la trampa no percibida de presuponer el desarrollo lineal del pensar, según el cual, lo más reciente, lo último, lo nuevo sería mejor que lo viejo–. Fornet-Betancourt, además, apoyado

quista” de América para el origen del orden colonial moderno europeo, y por lo tanto, en la cuestión de la “diferencia colonial” es, visto filosóficamente, secundario –pues lo relevante es ante todo aprender a escuchar a los llamados “colonizados” o “subalternos” antes de la “diferencia colonial”, esto es, escuchar sus propias historias en sus propios relatos, como propone la interculturalidad» (2017, p. 107).

50 Numeración añadida. Cita con modificaciones.

en una presentación detallada de los aportes centrales del movimiento y de algunos de sus representantes, (*cfr.* Fornet-Betancourt, 2015, pp. 80-111), se atreve incluso a afirmar que el movimiento antiimperialista «ha visto las cosas más profundamente y desde un prisma más integral» (Fornet-Betancourt, 2017, p. 110). Por ejemplo, la crítica vertida al eurocentrismo por este habría sido elaborada sin perder nunca de vista la compleja y diversa realidad europea, atreviéndose incluso a entablar «un diálogo con “su reverso u otra cara”» como «una parte indispensable en la tarea de la reconciliación de la humanidad en un mundo equilibrado» (Fornet-Betancourt, 2017, p. 110). Este malestar manifiesto es una valiosa oportunidad para desacomodar la memoria del giro decolonial a fin de hacer visible aún más la pluralidad de eventos y tradiciones de pensamiento cargados de ímpetu decolonial.⁵¹

Malestar 3. *Una comprensión jerárquica del poder.* Al parecer, ciertas propuestas del grupo modernidad/colonialidad arrastran con algunos de los problemas categoriales de las corrientes del pensamiento latinoamericano que le sirven de inspiración. En específico, Castro-Gómez (*cfr.* 2019, cap. 1) destaca una problemática comprensión del *poder*, que recorre varias de las esquinas del análisis decolonial. ¿Y a qué se debe aquí el malestar? Pues a que el poder es entendido principal y exclusivamente como dominación. Según el filósofo colombiano, la raíz de

51 De hecho, por estas y otras razones hemos sugerido en otro lugar la necesaria complementación entre las genealogías del giro decolonial y las de la filosofía intercultural latinoamericana (*cfr.* Blanco, 2016, cap. 1).

este lastre teórico yace en el uso preferencial del análisis macrosociológico en las analíticas decoloniales. Esta macroperspectiva interpretativa es una de las herencias al proyecto de la teoría de la dependencia y, más tarde, del análisis del sistema-mundo moderno de Immanuel Wallerstein. A estas perspectivas macrosociológicas de la historia les subyace una comprensión jerárquica del poder (*cf.* Castro-Gómez, 2019, pp. 34-35). Ya que el poder es entendido como dominación, las formaciones sociales del planeta son vistas como partículas que forman parte de una totalidad única –de una «matriz mundial»–, de un sistema-mundo total que opera con la misma «lógica jerárquica de la dominación» (Castro-Gómez, 2021a). Bajo este lente hermenéutico, «[e]n un orden jerárquico, los niveles micro se someten al control de los niveles macro y difícilmente pueden escapar de él» (Castro-Gómez, 2019, p. 35). En esta perspectiva analítica, el poder sería engendrado en el ámbito macrofísico y luego reproducido en todos los niveles microfísicos, dando como resultado «una visión “arborizada” del poder». En la lógica de esta miope manera de comprender el poder, «los circuitos de poder más pequeños se comportan [...] como cajas de resonancia de los circuitos más globales. Las relaciones geopolíticas se convierten, de este modo, en el paradigma privilegiado para explicar el fenómeno del poder» (Castro-Gómez, 2021a).

Como alternativa a esta perspectiva analítica, Castro-Gómez, montado sobre una máquina analítica foucaultiana, sugiere *una comprensión heterárquica del poder*, una que

permita pensar que la «colonialidad del poder» es múltiple y no puede reducirse a la articulación molar de capital y trabajo.

Para sociólogos como Quijano, el poder es como un noche oscura en la que todos los gatos son negros, razón por la cual piensa la colonialidad como una “matriz” de poder dotada de una sola lógica que se expresa en todos los ámbitos de la experiencia. Frente a esta visión totalizante del poder creo que Michel Foucault nos ha enseñado muchísimas lecciones. La genealogía permite comprender que las herencias coloniales se reproducen [...], sobre todo, a nivel de los afectos, la voluntad y los sentidos. Y que no funcionan solo por medio de la imposición violenta y jerárquica desde arriba, sino por medio de su expansión “heterárquica” (Castro-Gómez, 2019, pp. 238-239).

Una analítica que asuma una comprensión heterárquica del poder podría evadir las trampas del «platonismo metodológico», que genera problemas de hipermetropía en las perspectivas decoloniales y que, por ello, son incapaces de percibir con claridad los microagenciamientos y la producción de ensamblajes que responden a micrológicas de articulación y que no siempre están completamente interconectados a una matriz totalitaria y totalizante. Para Castro-Gómez (2019, p. 239), «no todo es colonialidad del poder», pues esta es «una forma muy *específica* de racialización y estructuración del sentido común que coexiste antagónicamente (y la mayoría de las veces se articula)

con *otras* formas de gobierno tales como la soberanía, la biopolítica y el poder pastoral». ⁵²

Malestar 4. *La deshistorización de los procesos analizados*. Esta deshistorización está emparentada con el malestar anterior, puesto que tiene como causa la reducción macrosociológica de los fenómenos y categorías consideradas. Esta limitante del análisis decolonial sale a luz, por ejemplo, al afirmar que la modernidad, el eurocentrismo, la colonialidad, el racismo, el género y el capitalismo surgen «al mismo tiempo y en el mismo lugar», enraizados todos en una totalidad que tiene una misma lógica. ¿Y en qué consiste el problema aquí? En que se terminan ocultando así las distintas racionalidades que subyacen a estos fenómenos. Si bien el núcleo de esta lógica difiere entre los y las autoras del giro decolonial, todos parecen resbalar en la trampa de derivar de un único y particular elemento la dinámica total del conjunto. Irónicamente, según Castro-Gómez (2021a), este tipo de opción analítica haría emerger un nuevo instante mitológico, un mítico mega-útero del que vienen al mundo esas perversas criaturas coloniales: 1492 sería la fecha del surgimiento de todos «los demonios que maltratan a la humanidad doliente». Es precisamente este *gesto mitologizante* lo que permite hablar ahora de un patrón mundial de poder o de una matriz colonial del poder (Aníbal Quijano), además de habilitar la comprensión atrofiada de fenómenos diversos y complejos tales como el capitalismo, la modernidad, la cien-

52 De esta genealogía de los poderes coloniales da cuenta *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, publicado en 2005.

cia, el imperialismo, el eurocentrismo, la democracia y el colonialismo; fenómenos que terminan siendo retratados como meras expresiones de una misma totalidad —«la colonialidad del poder»— y sin singularidad histórica. Así, para cada uno de estos fenómenos se asume equivocadamente que «todas las esferas modernas de acción están atravesadas por una misma voluntad de poder» (Castro-Gómez, 2021a) que las homogeneiza y, por ello, permite presentarlas como engendros del mismo momento histórico común. Con esta «metodología omniabarcante», el telescopio de la geopolítica hace perder de vista los fenómenos, dinámicas y racionalidades sociopolíticas diversas y contradictorias que acontecen a nivel microscópico. Este modelo macrosociológico, «al ver el mundo con una mirada telescópica, es insensible a las diferencias específicas. Puede ver el bosque, pero es incapaz de diferenciar los árboles» (Castro-Gómez, 2019, p. 93).

Malestar 5. *Rechazo tajante de la universalidad*. El rechazo de la universalidad tiene que ver con su comprensión en tanto que «pretensión colonial propia de la particularidad europea» (Castro-Gómez, 2021a). Para varios de los miembros del giro decolonial, la universalidad es la propuesta de una particularidad —la europea, para el caso— que termina siendo postulada como universal debido a los privilegios epistemológicos, raciales, económicos, militares, etc., de aquellos que lograron imponerse. En este sentido, la descolonización supondría *el abandono de la universalidad* como estrategia de liberación de las particularidades obliteradas por la universalidad abstracta, moderna, colo-

nial, antropocéntrica, patriarcal y eurocentrada. El principal problema identificado por Castro-Gómez (2021a) respecto a esta peculiar y reducida manera de entender la universalidad, junto con el concomitante rechazo, o bien, el desecho de esta, tiene que ver principalmente con la imposibilidad que esto arrastra consigo «para articular una voluntad común que sea capaz de desafiar el marco desigualitario sobre el que se organizan las sociedades latinoamericanas». Según el filósofo colombiano, la razón de esta perspectiva está ligada, por un lado, a la infeliz identificación de epistemología y política; por otro, a la confusión hecha al equiparar la universalidad con el universalismo. La propuesta del filósofo colombiano, siguiendo aquí al filósofo esloveno Slavoj Žizek, subraya que

[n]o se trata, pues, en nombre de la descolonización, de liberarse de la universalidad (por considerarla un instrumento del colonizador), sino de apropiarse de ella para mostrar que esta universalidad es “incompleta”, que ha dejado algo por fuera. La lucha no es entonces por desembarazarse de la universalidad, sino por encarnarla. Pues solo cuando los que “no tienen parte” muestran que ellos son el punto que “niega” la universalidad abstracta, es cuando esta universalidad se torna realmente libertaria [...]. La universalidad solo se hace efectiva cuando es apropiada por aquellos que fueron excluidos de ella. [...] [L]a mejor manera de combatir el colonialismo y el eurocentrismo *no es* recluyéndose en los particularismos étnicos y ne-

gando la universalidad política por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse a través de la universalización de intereses (Castro-Gómez, 2019, pp. 71 y 72).⁵³

Para Castro-Gómez (2021a), la descolonización política, por ejemplo, tendría su mejor posibilidad si y solo si somos capaces de llevar a cabo «la articulación y generalización de intereses, (...) por la formación de una voluntad común que sea capaz de universalizar un conjunto de demandas» que no queden reducidas ya a una determinada particularidad (étnica, sexual, de género, de clase, geopolítica, epistemológica, etc.). No disponer de una comprensión menos reducida de la universidad —una que no la confunda con el «universalismo»— tendría como fatal consecuencia que el pensamiento decolonial sea víctima del particularismo de las luchas que se llevan a cabo en nombre de intereses particulares: la explotación, el racismo, el patriarcado, etc. Por eso, la oportunidad de articular una voluntad común que incluya, pero que no quede reducida a los particularismos, solo puede emerger si no se desecha *la universalidad* queriendo deshacerse del *universalismo*. No es la universalidad, sino el universalismo el que «corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores dados *a priori* que preexisten a la política y que son usados como arma para someter a otras culturas y formas de vida tenidas como “bárbaras”» (Castro-Gómez, 2019, p.78).⁵⁴

53 Énfasis en el original.

54 Análisis detallados acerca de la diferencia entre universalismo y

Malestar 6. *Una comprensión monolítica y totalizante de la modernidad*. Esto explicaría la abierta actitud antimoderna de la mayoría de autores y autoras del giro decolonial. Pareciera que para el pensamiento decolonial «la modernidad es la fuente de todos los males», «la causa última de la edad oscura» de la humanidad». El giro decolonial ha producido una imagen leprosa de la modernidad. En el espejo de la decolonialidad la modernidad es un ser leproso, que contamina con una enfermedad incurable y mortal todo lo que se le avecina. A esto se debe que el «1492» haya sido convertido en una especie de «año maldito de la historia» (Castro-Gómez 2021a). Al respecto, ¿qué efectos tendrían hoy día las palabras de José Carlos Mariátegui: «He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales»⁵⁵? Pues bien, ¿cuál es el problema de fondo con esta actitud antimoderna? Según Castro-Gómez (2019, p. 10),

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. Era como si la teoría decolonial repitiera el mismo gesto colonial de la “exterioridad radical” frente a la modernidad, que yo había criticado en mi primer libro [*Crítica de la razón latinoamericana*]. Como si “descolo-

universalidad son desarrollados por el filósofo colombiano en el capítulo 4 de *Revoluciones sin sujeto* (cfr: Castro-Gómez, 2015, pp. 270-288).

55 Citado en Castro-Gómez, 2015, p. 95.

nizar el pensamiento” conllevara la *exotización* de aquello que la modernidad no consiguió incorporar a sus lógicas (incluyendo la naturaleza). El “giro decolonial” se transforma en una *prédica moralizante* contra todo lo moderno, defendida por almas bellas y sentipensantes, pero carentes de horizonte político.

Malestar 7. *La reducción particularista de las luchas*. El problema incluye, pero no se reduce, a un problemático sentido de la categoría «raza». Si bien respecto a esta categoría se ha producido también una deshistorización –la raza, en un sentido fenotípico, no es un problema en el siglo XVI, pues únicamente se convertirá en un dispositivo de poder más tarde, con la Ilustración (*cf.* Castro-Gómez, 2019, pp. 249-251)–, la mayor dificultad, sin embargo, tiene que ver con el hecho de haber convertido el racismo en el gran eje articulador de las luchas decoloniales. Esto se debe a que el racismo ha sido entendido como la base que sobredetermina la colonialidad. Según el filósofo colombiano, la «visión racialocéntrica» del giro decolonial lleva consigo el riesgo de convertirse en una trampa teórico-metodológica autopuesta, pues obligaría a quedar atrapados en las luchas particularistas de grupos específicos, luchas que, si bien válidas, sobredeterminan la tarea inconclusa de la descolonización y la inhiben de articular procesos de emancipación que sean válidos para la mayoría. Además, todo esto hace correr el riesgo de terminar identificando la decolonialidad como un proyecto de luchas exclusivamente identitarias y culturales (*cf.*

Castro-Gómez, 2021a). Pero si esto se dice del racismo, lo mismo podría decirse de cualquiera de las luchas particularistas. Estas ven como prioritario de las demandas un específico tipo de exclusión (de género, de clase, de religión, de sexo, etc.). A esta reducción de la descolonización a una determinada jerarquía de poder Castro-Gómez endilga el nombre de «subalternismo». Este término designaría, por ejemplo, a los que

convierten la lucha antirracista en la única o en la más importante de todas las luchas emancipatorias, solo porque han experimentado en carne propia la exclusión racista. Igual ocurre en el caso de la lucha feminista, la lucha de clases, las reivindicaciones LGTBI o de las de libertad religiosa. Son *demandas particulares* que exigen la inclusión en el “reparto” específico del cual han sido excluidos los demandantes. En lugar de impulsar la articulación hegemónica de los excluidos en todas y cada una de las cinco cadenas [clase, raza, género, sexualidad y religión] para exigir un “nuevo reparto” que no vale para él (o ella) sino para todos, el subalternista prefiere elegir entre dos alternativas: o bien ser incluido segmentariamente y conseguir mayores privilegios en el reparto *ya existente*, o bien afirmar la subalternidad perpetua y permanecer atrincherado en una posición “antisistema” que le garantiza mantener la pureza de sus principios (Castro-Gómez, 2019, pp. 108-109).⁵⁶

56 Énfasis en el original.

Malestar 8. El *abyayalismo de alta intensidad*. Como uno de los correlatos del escepticismo radical y visceral contra la modernidad emerge el *abyayalismo*. Este consiste en una especie de opción preferencial y reduccionista por las «epistemologías otras», las que, supuestamente, son resguardadas aún por los pueblos originarios y se habrían mantenido intactas a través de la infernal y cruenta oscurana moderna/colonial. Esta opción, además, conlleva entre sus adeptos el mandato del «desprendimiento» sin más de la modernidad. Los teóricos decoloniales que realizan esta opción incurrirían, así, en el error político y estratégico de desechar *a priori* algunas de *las promesas de la modernidad*, que, aunque incumplidas, aún son capaces de movilizar el deseo de lucha decolonial. ¿Cuáles promesas? a) Una promesa de índole material: la reducción de la escasez, b) una promesa de índole humanística: la reducción de la violencia y el dominio de la tiranía de las fuerzas extra- o intrahumanas y, con ello, la posibilidad de fraguar el propio destino; y c) una promesa de índole democrática: la puesta en entredicho de la sustantividad de todas las jerarquías sociales (*cf.* Castro-Gómez, 2019, pp. 101-102). Estas opciones tienen también como implícita motivación una clara confusión entre el universalismo –producido cuando una particularidad se coloca a sí misma como referente absoluto del saber, la humanidad, la verdad, etc.- y la universalidad –el horizonte de posibilidad para la instauración de una voluntad común capaz de articular las demandas de las distintas particularidades–.

La propuesta del filósofo colombiano, por su parte,

toma distancia frente a toda forma de *abyayalismo*, entendido 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. Como alternativa, los abyayalistas recurren a las “epistemologías otras” de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales [...]. 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, 2019, p. 11).

La propuesta del filósofo colombiano parece sugerir que en las entrañas del proyecto moderno crece también lo que salva. De esto podrían dar testimonio, nos parece, varios proyectos estéticos y de pensamiento puestos en marcha por artistas e intelectuales mayas en Guatemala (*cf.*: Blanco, 2016; 2021, cap. 2 y 4), quienes han sido capaces de reorientar de manera lúdica, insolente y plebeya el pensar y el sentir a través del poliédrico claroscuro de la (de)colonialidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

... la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento “otro”.
Catherine Walsh (2007, p. 51).

...esta perspectiva teórica [...] imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano, es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de sus comprensión y asimilación. ... existe, en este sentido, un antes y un después de la concepción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce.
Laura Rita Segato (2018, p. 36).

El giro decolonial versa sobre las diversas posibilidades de transformación de la atmósfera miasmática levantada por la colonialidad; conversa con las tradiciones de pensares y sentires desechadas por el mundo moderno/colonial; combate las desigualdades heredadas por más de cinco siglos de organización jerárquica del mundo de la vida; fortalece y amplía los recintos de coexistencias livianas, generosas y amorosas en el que habitan ya diversas subjetividades,

cuerpos, comunidades, afectos y pensares; desacomoda y agrieta el *sensus communis* del mundo colonial; celebra, baila y canta las rebeldías, resistencias y las insolencias que hacen correr aires respirables al interior del viejeo y pesado invernadero óptico-ontológico en el que yace emplazada la coexistencia.

A lo largo de esta exposición telescópica, la pregunta de fondo «¿de qué va el giro decolonial?» ha fungido como guía para el encauzamiento del contenido presentado. En nuestro intento de formular algunas respuestas a nuestra pregunta hemos transitado tres senderos un tanto sinuosos. El primero nos permite afirmar que el giro decolonial es, en sentido estricto, un proyecto colectivo, una red de trabajo teórico y de acción ético-política, una nueva *koiné* que emerge en los primeros años del siglo XXI, se consolida durante la segunda mitad de la primera década del siglo y comienza a sufrir algunas fracturas internas hacia finales de esa primera década. De cualquier manera, este proyecto entra en la tercera década del presente siglo manteniendo el ímpetu crítico, una continua expansión en las trincheras académicas del planeta, recogiendo las experiencias descolonizadoras del sur global y ofreciendo argumentos creativos para desmontar la perversa necromáquina colonial. Este giro está conformado por un conjunto de teorías, tradiciones de pensamiento, prácticas subversivas, rebeldes, combativas y emancipatorias que tienen, al menos, una doble finalidad compartida: ofrecer analíticas de la colonialidad y concluir el proyecto inacabado de la descolonización. Entre los principales representantes y

más consistentes perfiladores de la identidad de este viraje del pensar, sentir y actuar otros están Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, María Lugones y Laura Rita Segato.

El segundo sendero nos permite responder a la pregunta guía afirmando que el giro decolonial es el eco de una larga tradición de pensamiento crítico y de praxis emancipatoria que arranca en el instante mismo de la colonización. Quienes sufrieron (y aún sufren) los embates de la colonialidad y fueron colocados al interior de las paredes de este invernadero infernal –en el que rigen condiciones atmosféricas miasmáticas que hacen imposible la vida buena y leve– son incapaces de aceptar los mitos narcotizantes del colonizador. A lo largo de más de quinientos años, el sub-alter ha puesto al servicio de la descolonización la propia tradición, los elementos útiles del acervo teórico y tecnológico del invasor, y las plurales memorias (exitosas o no) de liberación y emancipación esparcidas por todos los rincones del planeta. Se trata de una memoria aún en construcción, llena de buenas nuevas y de paradojas. El giro decolonial encamina la producción de un quinto evangelio de la descolonización, uno sin señores ni arcángeles misantrópicos.

El tercer sendero, finalmente, da noticias de la potente fuerza creativa de esta fascinante y necesaria máquina hermenéutica del pensar cordial y del actuar decolonial. Ella ha sido capaz de romper las ataduras del pensar indolente y aturdido, ese que le va de suyo al mundo moderno/

colonial, a través de la práctica de un pensar que resuena con las voces, los gritos y las heridas de quienes sufren en sus cuerpos y afectos la ya demasiado larga oscurana colonial. Los aportes provenientes de este episodio reciente del giro decolonial son novedosos e indispensables para animar la tarea inacabada de la descolonización. Pero esta máquina hermenéutica octópoda produce también algunas sombras, que han comenzado a ser puestas en evidencia desde dentro y fuera del giro decolonial. El siguiente cuadro las sintetiza y las vuelve accesibles a la mirada crítica. Aportes y malestares combinados hablan de manera elocuente sobre la aventura de un pensar en construcción y de una praxis «humana, demasiado humana».

	Aportes	Malestares	
1	El des-ocultamiento, denuncia y lucha frontal contra el eurocentrismo endémico de buena parte de las ciencias sociales y humanas practicadas en América Latina y en el mundo	El latinoamericanocentrismo	1
2	La destrucción del mito de la modernidad	Forclusión de la memoria antiimperial y anticolonial latinoamericana	2
3	La configuración de un pensamiento fronterizo	Una comprensión jerárquica del poder	3
4	La conformación de un proyecto transmoderno	La deshistorización de los procesos analizados	4
5	La producción de un viraje decolonial	Rechazo sin más de la universalidad	5
6	El proyecto de des-ocultamiento de la pluralidad de estéticas	La comprensión monolítica y totalizante de la modernidad	6
7	El des-ocultamiento de la colonialidad del género	La reducción particularista de las luchas	7
8	La irrupción del amor decolonial	El abyayalismo de alta intensidad	8

La colonialidad es un proyecto histórico –por ello, finito e insustancial–, mantenido con vida por subjetividades, comunidades e instituciones entonadas aún por el diapasón construido con los resistentes materiales de un necro-poder, un necro-saber y un necro-ser, a tal grado de haberse convertido ya en un obscuro mecanismo de co-inmunidad que dispone de efectivas y potentes estrategias de inmunización y promesas fascinadoras, que han consolidan un potente y narcotizante campo de resonancia personal y colectivo. Pero al interior de este invernadero óptico-ontológico infernal, en el que yace arrojada nuestra co-existencia, emergen alternativas poderosas y creativas decididas a transformar la atmósfera miasmática que intoxica el pensar y la convivencia. Sin duda, la decolonialidad no es un arca artificial que cobija una comunidad de elegidos immaculados que navegan por los mares de aguas envenenadas de colonialidad, en espera del aterrizaje posdiluviano sobre el monte del futuro escatológico. Al contrario, el giro decolonial emerge como el producto de máquinas deseantes y anfibias, que se alimentan de aires respirables que provienen de la selva de mundos que han logrado sobrevivir en el desierto colonial por medio del cultivo de actitudes centáuricas, la combinación y adaptación creativa de saberes, tecnologías y sentires de distinta índole, puestos al servicio del mantenimiento de atmósferas más leves de co-existencia. Estos anfibios bastardos del mundo moderno/colonial habitan intersticios atmosféricos al interior de la casa del necro-ser y resquebrajan ya las paredes del invernadero de muerte, en cuyas ranuras cultivan y climatizan subjetividades centáuricas, que ponen al servicio

de la descolonización las armas epistémicas, políticas y ontologías del mundo colonial.

Entre estos seres anfibios y bastardos del mundo colonial se encuentran los y las artistas mayas de Guatemala, quienes con jovialidad plebeya cargan el invernadero moderno/colonial con imágenes de atmósferas amables. Por eso –y ya que nuestra amplia pregunta requiere respuestas inconclusas–, quizás la obra del artista maya-kaqchikel Ángel Poyón, *Ruq'a' raqän qazadón* –que como arcángel decolonial alzado y silente abre y resguarda la puerta principal y las de cada sección de nuestro trabajo– puede ayudarnos, junto con la interpretación poética del filósofo guatemalteco Amílcar Dávila Estrada, a esbozar otra irruptiva respuesta. A la cuestionante «¿de qué va el giro decolonial?», los objetos quiméricos de Poyón rompen el silencio y gritan:

No somos solo azadones, ni solo mano de obra. Somos puños cerrados, alzados, rebeldía de pie, rayo en pie. Nos erigimos rebeldes con la misma arma productiva que nos fue dada como faena y como emblema. No somos blasón ni heredad, paisaje o tierra para la redención. Menos aún somos rémora, como a los ideólogos de hoy, que también es ayer, se les antoja caracterizarnos siempre. (22) (Dávila Estrada, 2022).

APÉNDICE 1

La descolonización como filosofía primera. «Giro decolonial», universidad y «meditaciones fanonianas». *Entrevista a Nelson Maldonado-Torres*⁵⁷

JB: Junto a Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel y Aníbal Quijano eres uno de los teóricos más destacados del «pensamiento decolonial» o «giro decolonial». ¿Cómo surge el «giro decolonial»? ¿Cómo llegaste a involucrarte en este proyecto?

⁵⁷ Cuando la entrevista fue realizada, Nelson Maldonado-Torres (NMT) era Profesor en el Departamento de Estudios Latino y Caribeños y del Programa de Literatura Comparada de Rutgers University, New Jersey. Actualmente es Profesor en el Departamento de Filosofía de la University of Connecticut (UCONN). Es uno de los intelectuales más influyentes del giro decolonial. *Against War. Views from the Underside of Modernity*, una reflexión sobre las alternativas al mundo colonial a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas, Frantz Fanon y Enrique Dussel, es una de sus más importantes publicaciones. El 13 de octubre de 2015 visitó Guatemala para ofrecer la disertación inaugural del X Congreso Internacional de Filosofía de la Universidad Rafael Landívar. La entrevista fue conducida por Juan Blanco (JB), quien se desempeñaba como director del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad de la misma universidad. La entrevista fue publicada originalmente en: Maldonado-Torres y Blanco, 2016. Agradecemos a Nelson Maldonado-Torres la autorización de la reproducción de la entrevista.

NMT: Muchas gracias por esta oportunidad, Juan. Primero me gustaría hacer una diferenciación. El «pensamiento decolonial» surge como respuesta al colonialismo moderno a partir de su implantación en el largo siglo XVI. El pensamiento decolonial de lo que se ha venido conociendo como la red modernidad/colonialidad/decolonialidad surgió en la última década del siglo pasado. Creo que mucho tuvo que ver el quinto centenario del llamado «descubrimiento», las movilizaciones indígenas que cuestionaban el mismo, al igual que la caída del bloque soviético, el final de la guerra fría, la persistencia de la discriminación racial y del colonialismo como formas de dominación y su combinación con otras formas de dominación y explotación, y un desencanto más generalizado que antes con pensamientos tradicionales de izquierda y con teorías críticas eurocéntricas. Una idea fundamental era la relación estrecha entre colonialismo y modernidad, tema que estaba presente desde hacía tiempo en el trabajo de Enrique Dussel, por ejemplo. El trabajo de Aníbal Quijano sobre lo que llamó la «colonialidad» y luego la «colonialidad del poder» abrió nuevas posibilidades al conjugar de forma sucinta a la modernidad, a la división etnoracial de la humanidad bajo la modernidad y al capitalismo de forma que creaba y le daba sentido al eurocentrismo y a los diversos regímenes políticos y sociales modernos. El trabajo de Quijano fue crucial para promover una ola de reflexiones interdisciplinarias que se movían más allá del intento de aplicar o encontrar formas de pensamiento subalterno o poscolonial en las américas. Walter Mignolo, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Fernando Coronil y Ramón

Grosfoguel, entre otras y otros, formaron parte de este diálogo en los 90. Yo me inserté en el diálogo también en esa década, cuando el llamado programa de investigación de la red modernidad/colonialidad/decolonialidad todavía estaba en construcción y sin haber sido identificado como tal. Fue en 1998, mientras estudiaba y conversaba con Enrique Dussel en México. Al final de esa estadía escuché a Walter Mignolo hacer una presentación sobre la «diferencia colonial». Inmediatamente, el concepto me pareció sumamente útil en el sentido que parecía conjugar distintos asuntos complejos y establecer un nuevo piso para la reflexión teórica interesada en el colonialismo, lo cultural y lo así llamado racial. Sin duda alguna, mi trabajo anterior sobre Fanon y el pensamiento de la diáspora africana con Lewis Gordon, además del trabajo con Dussel, servían de base. Al volver a los Estados Unidos a terminar mi doctorado, tuve la suerte de encontrarme con Ramón Grosfoguel, quien servía de profesor en Boston College. Grosfoguel había trabajado junto a Aníbal Quijano y a Immanuel Wallerstein en la Universidad de Binghamton y tenía un conocimiento admirable de la teorización del sistema-mundo y de la colonialidad del poder. Por mi parte, venía de estudiar con Dussel y estaba en el proceso de especializarme en Fanon. Intercambiamos lecturas: él me facilitó las de Quijano y yo le facilité trabajos de Dussel. Ambos conocíamos a Mignolo, con quien conversamos en conjunto en una visita de Mignolo a Boston.

Para hacer una historia un tanto larga, luego de obtener mi doctorado me uní a la Universidad de Duke como profesor,

ahí tuve la oportunidad de continuar el diálogo con Mignolo y, conjuntamente, enseñamos un curso sobre Fanon. También conocí a Catherine Walsh, a Quijano, a Arturo Escobar, a Coronil, entre otras y otros que participaban en la discusión sobre colonialidad. Aquí comencé a participar en encuentros internacionales donde se continuaba el debate. Fue poco después cuando Arturo Escobar escribió un ensayo en el que plantea el trabajo que estábamos haciendo como un programa de investigación.

De la Universidad de Duke pasé a la Universidad de California en Berkeley, donde me uní nuevamente con Ramón Grosfoguel y fue ahí donde se dieron otros encuentros que iban incluyendo más intelectuales y activistas ya de antemano interesadas e interesados en la relevancia teórica y política del colonialismo y de la colonialidad. También continuaba participando en la Asociación Caribeña de Filosofía, donde fungía como secretario para el Caribe de habla hispana y luego como presidente. Fue ese trabajo con distintas vetas de pensamiento filosófico: el latinoamericano, el caribeño y, creciendo continuamente, el de latinas y latinos en los Estados Unidos, lo que me llevó a plantear la noción de un «giro decolonial». Desde mi tiempo de estudios con Dussel, me preguntaba sobre la relación de la filosofía de la liberación con distintos tipos de giros filosóficos. Era algo muy presente en el trabajo de Dussel mismo, por ejemplo, en el tema de la filosofía de la liberación frente al «giro lingüístico» o «pragmático». Yo venía desde hace tiempo también preguntándome por la relación entre distintos giros dentro del pensamiento euro-

peo, incluyendo el llamado «giro ético». Mi participación en discusiones de lo que pasó a llamarse el colectivo modernidad/colonialidad/decolonialidad, junto a discusiones sobre temas parecidos dentro de la Asociación Caribeña de Filosofía, aunado al descubrimiento del feminismo de chicanas y otras formas teóricas que tomaban al colonialismo y a la descolonización como claves teóricas sustanciales fueron las que me llevaron a plantear la idea de verlas como parte de un «giro» que no se podía reducir a otros «giros» y que se podía describir apropiadamente, y sin pedir excusas, como descolonizador o decolonial. Desde entonces he teorizado este giro, intentando delinear tanto una genealogía como una fenomenología, como una tipología.

La noción de «giro decolonial» surgió como tal en 2005, en una conferencia que organicé en la Universidad de California, en Berkeley. La conferencia era una plataforma para incrementar el contacto y el diálogo entre filósofxs afrocaribeñxs, filósofxs y teóricxs críticos de la población latina en los Estados Unidos y latinoamericanxs. Ya para entonces, las feministas chicanas tenían trabajos en los que utilizaban el concepto «decolonialidad» –en inglés, *decoloniality*– en forma distinta a la teoría de decolonialidad que viene de Aníbal Quijano y de Walter Dignolo. En este momento sugerí el término «giro decolonial» para establecer un puente entre estas distintas formas de pensamiento crítico sobre la descolonización, ya que el concepto se estaba convirtiendo en clave, si bien de forma independiente. En todo caso, existen relaciones entre estos distintos usos

y proyectos. Por ejemplo, Mignolo había leído a Gloria Anzaldúa, una chicana feminista que habla también de la descolonización. Las chicanas feministas, sin embargo, no estaban leyendo necesariamente a Mignolo, pero tenían su propia genealogía para hablar de lo decolonial. Mignolo, Quijano y otros tienen una genealogía de pensamiento, en parte, conectada a los estudios latinoamericanos, a los estudios coloniales latinoamericanos y a los estudios de América Latina. Quijano tenía un particular interés en el pensamiento del peruano Carlos Mariátegui. Mignolo, debido a sus estudios sobre América Latina colonial, había hecho su propio giro en *El lado oscuro del Renacimiento*, donde ya aparece Anzaldúa citada.

Me parece que el primer lugar donde sale publicado el concepto de «giro decolonial» es en un artículo sobre Aimé Césaire que publiqué en el 2006. Justo en ese año o el próximo sale un número especial de la revista *Comentario Internacional*, donde Catherine Walsh utiliza el concepto en su introducción al mismo. Tuve la oportunidad de escribir el primer texto de la parte central de este número con un ensayo titulado *La descolonización y el giro des-colonial*, el que fue luego tomado como título de una colección de mis ensayos publicada por la Universidad de la Tierra en Chiapas, México. Rápidamente, en el 2007, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel usaron el concepto en el título de su antología *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. En el 2011, edité dos números especiales sobre *Mapping the Decolonial Turn* para la revista

de acceso libre *Transmodernity*, y que cuenta con contribuciones de Dussel, Mignolo, Walsh, Linda Martin Alcof, Paget Henry, Paula Moya, Lewis Gordon, y Grosfoguel entre otras y otros.

Es sin duda desde la red modernidad/colonialidad que el concepto se vuelve conocido. Estrictamente hablando y como ya he sugerido, sin embargo, cuando el concepto surge, la red modernidad/colonialidad era una entre al menos otras tres o cuatro que estaban pensando alrededor de la noción de descolonización y de giro decolonial. Ahora mismo he terminado un artículo que aparecerá en una antología sobre «giros latinoamericanos», «giro posmoderno», «giro ético», «giro cultural» y, mi aporte, el «giro decolonial». Aquí hago una genealogía sobre su origen, determino sus características y teorizo sobre la manera en que el concepto sirve ya como plataforma amplia de pensamiento.

JB: Arturo Escobar escribe una especie de cartografía conceptual y de autores de lo que él llama «programa de investigación modernidad/ colonialidad». Esto en ocasión del Tercer Congreso de Latinoamericanistas en Europa que tuvo lugar en Ámsterdam, en 2002.

NMT: Sí.

JB: No tengo en mente, en este momento, si te menciona.

NMT: Creo que sí, creo que me menciona. Como mencioné, después de que salí de Boston, mi primera posición

fue en la Universidad de Duke; ahí fui colega de Walter Mignolo por dos años. Arturo Escobar era profesor de la Universidad de North Carolina, al norte de Chapel Hill, a unas pocas millas de Duke. Walter y Arturo hacían muchas cosas juntos. Así fue como conocí a Arturo. Participábamos en debates, de ideas, etcétera. Recuerdo cuando él escribió el ensayo al que te refieres. Al publicarse fue muy interesante, fue como el reconocimiento de «oh esto es lo que hemos estado y estamos haciendo: un *research program*, un programa de investigación». Él empezó a hacer antropología de nuestro proceso de conversación y teorización. Recuerdo hablar con el mismo Walter sobre esto y de nuestra sorpresa al ver sistematizados nuestros intereses y perspectivas. Escobar identificó varias de las coordenadas básicas del proyecto. Ahora bien, una limitación del ensayo, en aquel momento, fue que se entendió todo como un «giro latinoamericano», es decir, no permitía reconocer el espacio de los latinos en los Estados Unidos —que no son latinoamericanos o no solo latinoamericanos. La red estaba compuesta por gente proveniente no solo de Sudamérica, sino de North Carolina, de Chicago, de varios sitios de Estados Unidos. De cualquier manera, sí, fue él, ciertamente, el primero que sistematizó nuestro proyecto de una forma tan comprensiva. Fue importante también que nos presentara como un grupo, o casi como un grupo, lo que hacía parecer más sólido al proyecto, aunque en realidad la forma de pensar e interactuar era más flexible y abierta de lo que la noción de grupo sugiere.

JB: De hecho, esa es la impresión que da al leer ese texto. Pareciera que el grupo ya existe, que tiene un proyecto

claro y que lo que Arturo Escobar hace es simplemente sintetizar lo que ya está ahí.

NMT: Había algo de eso, ciertamente no era algo completo, pero tampoco Arturo simplemente se lo inventó. Había una intensidad fuerte y un común interés en seguir descubriendo las formas en que había que teorizar de manera conjunta al colonialismo moderno, al capitalismo, a la división racial de la humanidad y a las múltiples formas de opresión y dominación en la modernidad, junto a la relevancia de las distintas formas de desafiar ese orden.

JB: Pero era un proyecto implícito, digamos, había coincidencias y él lo que hace es explicitar, incluso también de posicionar el nombre, me parece. ¿De dónde viene el nombre «modernidad/colonialidad»?

NMT: Bueno, ya Walter utilizaba el concepto modernidad/colonialidad. Me parece que él es quien lo lanza, pero es posible que ya estuviera presente en Quijano. Obviamente, «colonialidad» viene de Quijano y hablaba de americanidad y de la colonialidad relacionada a la modernidad. En cierto sentido teníamos ya una cierta agenda de trabajo abierta y diversa, pero con muchos puntos en común. Estábamos en diálogo desde distintos países y lugares, lo que comienza a dar la impresión de ser un grupo ya institucionalizado, pero nada de eso. Creo que puede decirse que éramos, digamos, un colectivo, aunque cada uno también participaba en otros círculos. Yo creo que el concepto que al final más ha quedado ha sido el de red. Pero de nuevo, yo creo que en aquel momento Arturo Es-

cobar no estaba errando cuando señalaba que había unos pivotes conceptuales clave alrededor de los cuales trabajábamos en conjunto.

JB: En relación con otros proyectos críticos de pensamiento y emancipación –pienso en la «teoría crítica», la «filosofía de la liberación» y el proyecto de «sociología de las ausencias» de Boaventura de Sousa Santos–, ¿cuál es el aporte fundamental-radical del «giro decolonial»?

NMT: Algunos de los que mencionas son, digamos, complementarios. Incluso, en algún sentido, podrían verse como parte de un giro decolonial. El concepto “giro decolonial” es, entonces, como una sombrilla muy amplia y alta. Yo no diría que estos proyectos podrían colocarse necesariamente uno al lado del otro de manera excluyente. Pero si uno habla de giro decolonial y de sus características y conceptos clave que lo ponen realmente en el centro de una forma muy particular, podemos mencionar cuatro aspectos. Como primer elemento, obviamente, está el asunto de que la modernidad occidental europea no puede pensarse sin la expansión colonial de Europa, sin las categorías, sin los símbolos ni las estructuras que surgieron a partir de esa nueva formación social y global. El poder en la sociedad moderna no está ligado simplemente a la sociedad, o a la economía, o al sistema político, debe ser entendido, más bien, como una dinámica de poder global, es decir, como una relación estructural entre Occidente y lo que este clasificó como orbitando fuera de su órbita. Esto sería algo distinto al concepto crucial de

la Escuela de Frankfurt. Lo que se descubre dentro de la ilustración moderna no es tanto la «razón instrumental», sino una «razón genocida» que se monta y alimenta de los diversos procesos de colonización del planeta. La razón instrumental, por ejemplo, es ya un eco de una forma de proceder que le precede y que tiene que ver con la forma de entender a la misma especie humana. Es ya, entonces, un ángulo distinto.

Lo otro tiene que ver con que esta estructura global de poder ejerce su influencia en las distintas esferas de la modernidad, incluyendo tanto lo estructural como lo subjetivo, pues la psique del sujeto está marcada por la colonialidad. Es así como puede entenderse a alguien como Frantz Fanon, un teórico decolonial, hablando sobre la subjetividad del negro y del blanco en su texto *Piel negra, máscaras blancas* y, además, de un proceso de revolución, de cambio de estado y de creación de un estado-nación en su otro texto *Los condenados de la tierra*. Y es que la colonialidad se manifiesta tanto en lo estructural como en lo subjetivo.

Un tercer elemento es la constatación de que todas estas dinámicas de poder, de dominación y de opresión no son lo suficientemente perfectas o poderosas como para acallar todo tipo de resistencia, de cambio, pues no pueden realmente controlar y colonizar todo. Han quedado muchos cabos sueltos en la modernidad, muchos espacios que no han sido controlados por completo y que incluso en los espacios supuestamente bajo control no pueden ser con-

troladas todas las reacciones. Existen, por lo tanto, reacciones creativas, es decir, descolonizadoras. Así, debemos empezar a localizar los espacios donde se produce el pensamiento, la creación artística y el activismo descolonizador, y después relacionarlos entre sí, es decir, el artista con el activista, y con el intelectual, no mantenerlos separados. Este sería quizás el cuarto elemento, pues no buscamos solamente los procesos que hoy se autodenominan como procesos de descolonización, sino que buscamos conectar los distintos lugares donde ocurren, sea en el pasado, o en el presente, en las letras, en lo no letrado, etc. Esos cuatro puntos crean una agenda de trabajo enorme.

JB: Un programa de investigación.

NMT: Básicamente.

JB: Entre las categorías que introduces al «análisis decolonial» –p.ej. «escepticismo misantrópico colonial racista», «sub-alter», «negación ontológica», etc.– está la de «colonialidad del ser». ¿Qué permite pensar esta categoría? ¿Puede entenderse en el doble sentido del genitivo: el ser que coloniza y el ser colonizado? ¿Cuáles son los mecanismos de producción de la colonialidad del ser? ¿Cuál es el vínculo entre colonialidad del ser y colonialidad del saber?

NMT: Para mí, la riqueza de la categoría es que funciona de las dos maneras. La colonización opera no solamente a nivel del lenguaje, la manera en que hablamos, la creación de significados, de categorías, los símbolos, etc., sino, in-

clusive, a nivel de las emociones y del deseo. Las formas que tenemos para entender el mundo están colonizadas. La modernidad se expandió por distintos países y territorios, pero se expandió también por el ser, colonizó las categorías de ser, los conceptos de ser, las nociones de ser y por ahí la subjetividad también quedó atrapada, y esa es la forma más directa en que la sentimos, porque lo que somos ha sido definido de forma colonial. Y esto, me parece, es lo que Walter Mignolo estaba pensando cuando sugirió la categoría. Mignolo pensaba en las letras, las expresiones literarias y artísticas donde ya se muestra lo colonial y también la fuerza de lo colonial. Cuando descubro la categoría de la colonialidad del ser, estoy especializándome en la obra de Frantz Fanon y en la tradición fenomenológica, así que esto me ayudaba a poder articular de una forma condensada y rápida mucho de lo que la categoría ofrecía. Pero yo también venía de una lectura de Emmanuel Levinas, para quien el ser mismo está relacionado con el poder. Para Levinas, a diferencia de Heidegger, el problema con la civilización occidental no es que haya olvidado el ser, sino, más bien, que ha privilegiado el ser –la ontología– por encima de la ética. La ontología es, entonces, un discurso de poder en el que, al privilegiar el ser como unidad de análisis, la intersubjetividad carece de importancia. Cuando uno ve a los pensadores decoloniales –Fanon, por ejemplo–, es posible comprender que la descolonización tiene que ver con la reactivación de la intersubjetividad. Si la descolonización tiene que ver con el don, la donación, la generosidad, la apertura ética, entonces la colonización ha tenido que ver con formas de significación y, por ende,

con el privilegio del ser por encima de la relación humana, de la ontología por encima del otro, lo que lleva a la apertura de un espacio inclusive «debajo del ser» o lo que he llamado en otro lugar «diferencia sub-ontológica». Considero así, que cuando el Ser, así en letras mayúsculas, es tomado como el eje principal de una civilización, de alguna forma se abre la puerta del olvido fundamental de la otredad, de la intersubjetividad, y por ahí también se abre la posibilidad de la deshumanización. Y esa es la forma en que, básicamente en mi texto *Colonialidad del ser*, intenté identificar varias de las formas en que uno puede empezar a tratar la categoría más rigurosamente desde la filosofía, desde la fenomenología.

JB: Hablas de la «negación ontológica», es decir, de «la idea de que ‘otros no son’ o están desprovistos de ser y de saberes». Por un lado, la negación ontológica y, por otro, como tú lo nombras, «la descalificación epistémica», es decir, una «colonialidad del ser y del saber». ¿Cómo se interrelacionan? ¿Qué las vincula?

NMT: Ahí me sirvió mucho mirar lo que han hecho otros filósofos occidentales. Si uno pone atención a las bases de la filosofía moderna europea, una referencia obligatoria es René Descartes. En la sentencia «pienso, luego existo», «*cogito ergo sum*», está la categoría de pensamiento y la categoría de ser. Entonces, en el principio mismo de la filosofía moderna occidental se proponen estas dos categorías como centrales y una determinada relación entre ellas. Aparentemente, en Descartes, hay una cierta

primacía del pensar sobre el ser. A partir de Descartes, uno puede tener la hipótesis de que parte del pensamiento moderno occidental ya presume estas dos categorías como centrales y, por tanto, si hay un elemento colonizador en ese pensamiento, quizás tiene su raíz en la manera en que se las piensa y son puestas en relación. Según Heidegger, Descartes se olvida del *sum*, se olvidó del soy, del ser, deviniendo la historia de la filosofía como la historia sobre el pensar. Lo que Heidegger busca es colocar la ontología en primera plana, colocando al pensamiento como parte de la ontología, de la develación del ser. Ahora bien, eso es tan problemático como el gesto cartesiano. ¿Qué ocurre si la centralidad fuera una cosa distinta a las dos categorías? ¿Qué pasa si las dos son resultado de otra cosa, de otra cosa como la que los pensadores decoloniales aprecian, es decir, de la intersubjetividad humana, de la donación? ¿Qué ocurre si es la misma donación, la relación intersubjetiva, la que está debajo, en el fondo? De esta manera, la relación entre pensar y ser –pienso, luego soy o soy, luego pienso– estaría de alguna forma sublimada. Personalmente, considero la descolonización como filosofía primera, es decir, la descolonización debe ser pensada a nivel básico. Esto implica que a nivel filosófico lo primario sea la relación intersubjetiva, la donación, la generosidad. Los saberes decoloniales insisten en esto: Frantz Fanon, por ejemplo, acentúa la relación sujeto-sujeto. También las feministas chicanas y las feministas de color. Mis «meditaciones fanonianas» tienen que ver con todo esto justamente, en cómo descubrir lo que quedó oculto desde el comienzo. Y lo que quedó oculto no fue tanto el ser por la metafísica,

como quiere Heidegger, sino la relación intersubjetiva por el ser y por la apertura de lo que ha quedado por debajo del ser mismo. De cualquier manera, en la filosofía occidental, pensar y ser están ligados. Al colonizado, por lo tanto, se le niega el ser, pero también el pensamiento. Una vez que se ponen los términos de esa forma —pienso, luego existo—, lo que se propone es que, normativamente, uno tiene que pensar y ser para poder existir como ser humano. Empieza así una competencia por demostrar que pienso o que soy, es decir, por amoldarse al patrón de pensamiento y de ser del registro occidental. Habiéndosele negado las dos cosas, el colonizado tiene que empezar a luchar siempre para que se reconozca una forma de ser y de pensamiento que nunca serán de la misma forma que la occidental. No se trata, entonces, de tener un ser y un pensar, sino de otro pensar y otro ser. No se trata de recrear el ser y el pensar, sino de crear una filosofía primera distinta.

JB: Claro, y por eso, como afirmas, la descolonización como filosofía primera. Ahora bien, en algunos de tus escritos hablas de una «genealogía del pensamiento filosófico del giro decolonial». ¿Qué autores, movimientos, corrientes de pensamiento conforman esta genealogía?

NMT: Todavía continúo trabajando en esto. En el artículo donde se habla sobre el giro decolonial hago más una tipología y la genealogía la hago de manera más microscópica. Existe, entonces, la genealogía del concepto, esto es, la manera en que el concepto se ha utilizado y puede utilizarse para hacer una genealogía del pensamiento decolonial

y, luego, una tipología, o sea, los grandes temas del giro decolonial. Yo identifico momentos históricos cruciales. Uno tiene que ver con la revolución haitiana. No quiero decir que antes de esta no hubiese giros decoloniales. Giro decolonial, en el fondo, refiere ante todo a una actitud: la «actitud decolonial». El primer resultado del giro decolonial es la actitud decolonial, una actitud distinta, que puede ser motivada por procesos, eventos históricos, etc., pero también por eventos más microscópicos, que pueden darse en la vida cotidiana. Estos giros de actitud están presentes desde el mismo comienzo de la colonización. Yo empiezo con la revolución haitiana porque inauguró una fase de retos a la colonización distinta, por ejemplo, a la revolución por la independencia de los Estados Unidos. En esta última hay ciertamente un tipo de primera revolución contra el imperialismo, la lucha por la independencia, etc., pero era una independencia económica y política. Lo que ocurre en Haití es también a nivel ontológico. Aquí el esclavo no solo reclama no pagar impuestos, obtener derechos políticos, etc., sino, en primer lugar, ser humano. Es por esto que, como dice Michel-Rolph Trouillot –un antropólogo haitiano que murió hace unos años–, la revolución haitiana era imposible dentro del esquema epistémico del momento, puesto que, al negro, a la corporeidad negra, ni siquiera se le concedía el deseo de la libertad. Entonces, lo que ocurrió ahí es cualquier cosa, un desastre, una imprudencia, digamos, pues una revolución es de gente que quiere ser libre o que tiene ese deseo. Hablar de una revolución sería otorgarle demasiado a la corporeidad negra. Sin embargo, justamente, lxs negrxs estaban haciendo

una lucha frontal contra los imperios crecientes y eso es lo que me parece tan vivo. No es que la revolución haitiana sea estrictamente la primera experiencia decolonial, pero inaugura ya un tipo de drama geopolítico que se convierte en un escenario inescapable. Tanto así que todos estos imperios vienen a tratar de acallar a Haití. Tanto así, también, que más de doscientos años después Haití todavía sufre las consecuencias de la forma en que todos estos imperios trataron de controlarlos, de acallarlos, de penalizar la revolución. Todavía están pagando las consecuencias de eso. Lo crucial es que a partir de Haití surgen otras revoluciones. Simón Bolívar y otros empiezan a surgir. La revolución haitiana es una lucha por la emancipación de la esclavitud. En ese momento, la esclavitud racial naturalizada es una de las formas más extremas de reducir la humanidad a nada. Afirmo que es en torno a esos asuntos donde el giro decolonial tiene una primera fase fuerte y de aquí, luego, emergen los discursos panafricanos, componentes también del giro decolonial. A todo esto, deben sumarse otros eventos: la Segunda Guerra Mundial, la guerra fría, los procesos de descolonización de la segunda mitad del siglo XX, así como 1992. Como ya te había mencionado antes, 1992 no solamente tiene relevancia en América Latina, pues hay comunidades indígenas en todo el mundo que están pensando, y que, aunque no hayan estado en América Latina, se les conoce después como indígenas, así puedan estar en Australia o en Nueva Zelanda. De esta manera, en esas otras regiones del mundo empezó a mostrarse más esa conciencia crítica sobre la realidad, la conciencia de la continuidad de la colonización. Dos años

después, en 1994, los zapatistas hablan de la larga noche de los quinientos años. Son a estos momentos que he prestado atención, pues es ahí donde se manifiesta de forma explícita la puesta en tela de juicio de las formas dominantes del poder, del ser, del conocimiento, y generan una ola de cambio. No pretendo identificar todos los momentos significativos en los que se ha dado el giro decolonial en el planeta, sino unos momentos clave que se han convertido en referentes importantes para muchísima gente. Y si han sido de importancia para tanta gente, quizás vale la pena tenerlos en mente.

JB: ¿Quiénes son los principales interlocutores y destinatarios del proyecto de «pensamiento decolonial»? ¿Se queda para los ya iniciados o se está dialogando con alguien más? ¿Para quién y/o con quiénes se produce este pensamiento? ¿Se puede hablar de interlocutores y destinatarios de este proyecto?

NMT: Sí. De todos los que conozco y que están trabajando en esto desde hace ya un tiempo –los mismos que has mencionado, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Arturo Escobar también–, no hay ninguno que esté simplemente en su torre de marfil en la universidad, en los Estados Unidos o donde sea, o en sus países específicos. No se quedan simplemente pensando que su tarea es ser reconocidos por sus colegas. Walter Mignolo, por ejemplo, tiene como una de sus tareas, desde hace muchos años, ir a Ecuador a enseñar, y eso no cuadra cuando tú miras cómo te ganas el reconocimiento en la universi-

dad estadounidense. No se gana yéndote a enseñar a una universidad en un nuevo programa doctoral de estudios culturales latinoamericanos. Sin embargo, la relevancia de esto consiste en que en América Latina estás en el salón de clases con doce, quince, veinte estudiantes, muchxs de ellxs activistas de toda la región. En el caso de Grosfoguel, también está envuelto con los indígenas en Francia, o sea, está envuelto con el movimiento de los «indígenas de la república», invita a líderes indígenas a Berkeley, participa en y apoya sus procesos políticos y epistémicos. Por mi parte, ahora mismo estoy por ir a Sudáfrica, a una universidad, para participar y colaborar en distintos procesos. Con la Asociación Caribeña de Filosofía, antes de ser presidente de la organización, organicé un evento donde esta coauspició una conferencia sobre descolonización del conocimiento y reparaciones en Brasil, en Salvador de Bahía. Recuerdo que ahí había un colega de la Universidad Federal de Bahía, un experto que trabaja en el Centro de Estudios Afroorientales, quien me dijo que era la primera vez que una entidad académica como la Asociación Caribeña de Filosofía organizaba algo con un movimiento negro, porque ahí, típicamente, los movimientos negros son objeto de estudio para el antropólogo o sociólogo blanco. Lo hicimos en la Facultad de Medicina, que queda al lado del Pelourinho, en el centro de Salvador, en cuya plaza había un palo, como un tronco, en el que se amarraba al esclavo y se le vendía. Justo al lado está la Facultad de Medicina de la Universidad Federal, donde los biólogos y los expertos en medicina creaban la justificación eugénica de lo que ocurría en la plaza. Con el movimiento

negro hicimos la conferencia en ese lugar, tomamos la Facultad de Medicina, frente al Pelourinho, para hablar de descolonización del pensamiento y de reparaciones, y convocar a intelectuales del movimiento negro.

¿Quiénes son los interlocutores? Para mí los interlocutores primarios son todas estas personas envueltas en movimientos sociales, pero también en el arte, además de otros filósofos colegas e intelectuales que están interesados en el tema. Por eso, si me preguntan por qué vine a Guatemala, diría que ha sido porque están interesados en estos temas, entonces son interlocutores. Ahora bien, los interlocutores están también fuera de la universidad, un movimiento social, por ejemplo. Así, yo acepto una invitación a participar en una actividad académica universitaria y procuro estar, a la vez, con otros grupos fuera de la universidad.

JB: ¿Qué hace factible la puesta en marcha de procesos de «descolonización del ser y del saber» al interior de las universidades? ¿Cuáles son las tareas decoloniales de y en las universidades? En otras palabras, ¿existen tareas decoloniales que las universidades podrían asumir?

NMT: Sí, yo creo que puede y debe hacerse muchísimo. Puesto que las universidades son tan coloniales, hay tanta ocasión para hacer lo contrario. Por ejemplo, la investigación en la academia está muy occidentalizada. Todos los criterios de qué es relevante y riguroso están sobre-determinados por la visión occidental y, generalmente, se espera que escribamos tal cosa o sobre tal tema. Ahora

bien, ya a ese nivel uno puede empezar a reconcebir temas, a integrar otros elementos y hacer giros decoloniales en el propio trabajo. Este es el nivel más básico de la tarea decolonial. Empezar, digamos también, con lxs estudiantes, a integrar en los cursos otro tipo de mirada, otro tipo de óptica, otro tipo de lectura que se combina con la que las disciplinas consideran importante. Así, lxs estudiantes pueden empezar a tener una nueva visión. Además, al ser mentor/a se le puede dar asesoría a estudiantes que puedan avanzar un giro decolonial. Otra cosa que se puede hacer, aún en ambientes bastante represivos, es encontrar interlocutores fuera de la misma universidad. Se puede empezar a participar en organizaciones, en grupos de trabajo, en organizaciones profesionales reconocidas o crear nuevas organizaciones profesionales, como la Asociación Caribeña de Filosofía, o bien crear nuevas revistas. Uno empieza a crear las referencias que van a servir para justiciar este tipo de pensamiento, uno crea la infraestructura que otros después pueden seguir usando. Y si se tiene la suerte de estar en un lugar donde hay más de una persona interesada en estas cosas, esa es una oportunidad valiosa para empezar. Entonces, ya no es solamente lo que pueda hacerse en el salón de clases, también debemos involucrarnos en la reestructuración de los programas de licenciatura, o de maestría, o los de doctorado y, después, aprovechar las posibilidades que lxs estudiantes tienen para hacer proyectos de investigación decoloniales, formular con ellxs preguntas de investigación decolonial, priorizar comunidades y proyectos para la investigación, reconfigurar las relaciones con la gente, etc.

Nuestros interlocutores relevantes son personas, instituciones y procesos dentro y fuera de la universidad. Es una tarea, por ejemplo, en tu caso, pensador guatemalteco, facilitar que la universidad se convierta en una plataforma de intercambio más que en una torre de marfil que pretende enseñarle todo a todo el mundo. Todo esto tiene resonancias políticas, es algo estratégico, una intervención decolonial en el propio espacio de investigación, en el aula, etc. La tarea, como ves, es inmensa, pero que se puede hacer aún en los ambientes más represivos. En ocasiones, no son los profesores sino los estudiantes los que terminan provocando, presionando a la universidad para hacer cambios. El espacio donde yo he enseñado en los últimos 10, 12 años fue creado por huelgas estudiantiles en los Estados Unidos. El Departamento de Estudios Étnicos, en Berkeley, donde Grosfoguel todavía enseña, y donde yo enseñé por 7 años, fue un departamento creado por la huelga estudiantil más larga de los Estados Unidos hasta hace como dos o tres años, en el 68, 69. De hecho, nosotros llegamos ahí porque la universidad en los noventa estaba congelando posiciones y los estudiantes salieron de nuevo, hicieron una huelga y tomaron como estandarte el mismo nombre de los estudiantes que hicieron la huelga treinta años antes. Ese movimiento se llamaba *Third World Liberation Front* (el Frente para la Liberación del Tercer Mundo), y ellos hicieron un nuevo *Third World Liberation Front*, se unieron. Fue una coalición de estudiantes de color; se fueron a la huelga, y la universidad descongeló posiciones. Grosfoguel y yo llegamos ahí por eso. Luego en Rutgers, terminé siendo director de un departamento que

empezó como un departamento de estudios puertorriqueños, pues 16 estudiantes hicieron una huelga a principios de los setenta y la universidad abrió tanto el Departamento de Estudios Afroamericanos como el Departamento de Estudios Puertorriqueños. Recién celebramos el 40 aniversario. Conocí ahí a la primera directora del programa, una puertorriqueña, con quien mantenemos la comunicación. Hace poco estuve en Puerto Rico, y a través de ella conocí a académicos y líderes de la Escuela de Trabajo Social en la Universidad de Puerto Rico que están haciendo una revisión curricular y quieren tomar el tema de decolonialidad y ponerlo en el centro del entrenamiento de trabajadores sociales puertorriqueños. Nos hemos convertido en interlocutores. Estas son algunas intervenciones decoloniales posibles. También ofrecí un seminario graduado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico.

JB: En diferentes textos, y también antes, has mencionado la elaboración de unas «meditaciones fanonianas». ¿Podrías ampliar o compartirnos algunas de tus hipótesis o ideas de tu investigación?

NMT: El trabajo de Frantz Fanon nos reta a repensar las bases del pensamiento filosófico de nuestro tiempo, de la misma manera en que René Descartes lo intenta hacer en sus propias meditaciones, en su *Discurso del Método*. Descartes, a principios del siglo XVII, dio concreción a parte del pensamiento europeo en la época de expansión y conquista. El siglo XX es un momento coyuntural propicio

para esta tarea, justamente debido a la segunda ola de descolonización y a la caída de la hegemonía de Europa. La época de Europa ha concluido de alguna forma, o al menos parte de ella, y Fanon, como sujeto francófono de la colonia francesa, comenzó a diagnosticar esta nueva situación y la de los sujetos en ella. Estos se encuentran en una situación análoga a la que el mismo Descartes se encontraba en el siglo XVII, cuando la autoridad de la Iglesia quedaba desmentida no solamente por Copérnico y Galileo, sino también por el mismo Colón. Es el momento en el que las bases del conocimiento habían probado ser erróneas y no se cuenta con otras donde anclar el conocimiento nuevo, por ello es necesario encontrarlas. En el siglo XX, los intelectuales del así llamado Tercer Mundo se encuentran en una situación similar después de la guerra fría, pero ahora es Europa y su proyecto de civilización, y no la Iglesia, la que ha quedado desmentida. Hay que empezar todo desde cero. La meditación es un tipo de reflexión desde cero, empezando por las cosas más básicas: ¿Qué es el sujeto? ¿Qué tipo de conocimiento requerimos? ¿Cuál es la relación sujeto-objeto? ¿Seguiremos con este tipo de relación? ¿Cómo existimos? ¿Cómo resistimos? ¿Cuál es el valor de la experiencia?, etc. Todos los temas básicos se repiensen a partir de la realidad circundante que empieza a tomarse como referencia. Si en el caso de Descartes fue, por ejemplo, el desarrollo de la ciencia y la forma en que la ciencia natural hacía predicciones precisas y fidedignas, hacía observaciones y descubría leyes naturales, etc., el punto de referencia es ahora la experiencia de vida del colonizado, la experiencia misma de la colonización. En esta experien-

cia y memoria colectiva se muestran los residuos, las sombras del sistema, las piezas clave para poder montar algo distinto. Emerge la tarea de mostrar, investigar, tanto la experiencia de la colonización del colonizado, como también lo que surge a partir de ahí. Ya en 1913, en *Las almas del pueblo negro* de W. E. B. Du Bois, es el alma del negro la referencia, es la experiencia vivida lo que otorga unas coordenadas, unas claves, tanto para entender el problema como para poder superarlo. Entonces, las «meditaciones fanonianas» son «meditaciones» en tanto que se busca empezar la reflexión desde la base, desde cero. Son «fanonianas» en el sentido de que empieza a descubrirse en la colonización, en el colonizado, las coordenadas para hacer esa reflexión más radical, y por ahí empezar. De esto surge la noción de descolonización como filosofía primera.

JB: Tengo entendido que es tu primera vez en Guatemala. Has sido invitado para desarrollar la disertación inaugural del X Congreso Internacional de Filosofía. ¿Cuál es la impresión que tienes ahora de la recepción de las ideas compartidas?

NMT: Ha sido interesante. Por un lado, durante el Congreso ha habido intervenciones de profesores y estudiantes que han seguido o han estado ligadas, digamos, a lo colonial, a la descolonización. Ellxs ven esto como relevante para pensar. Una impresión que tengo es que ya el tema de la colonialidad, de la descolonialidad está en el lugar, ya hay interés, ya hay gente que lo conoce y está contribuyendo a esto. Por otro lado, también ha sido interesante ver la

existencia de los patrones y temas tradicionales. Ambas tendencias están presentes, y de manera fuerte. Lo interesante ha sido –al menos en lo que he estado aquí– que las dos visiones –lo voy a decir de una forma simplista–, los dos tipos de percepción de proyecto filosófico están conviviendo de forma respetuosa y con líneas de mutuo apoyo sin aparentemente dejar que el eurocentrismo se vuelva insoportable. Vale la pena cultivar esto y continuar profundizando sobre las formas en que la colonialidad es tan relevante para entender a Guatemala, a la región y al mundo. Vale la pena también hacer lazos con académicxs y estudiantes trabajando en otras áreas al igual que con pensadorxs ligadxs a movimientos sociales y artísticos que también estén interesadxs en reflexionar sobre las dimensiones complejas del ser guatemalteca/o hoy más allá del eurocentrismo y del latinoamericanismo.

JB: Gracias por la conversación y por tu generosidad intelectual.

APÉNDICE 2

Del gesto al pensamiento descolonial en Guatemala. *Rosina Cazali entrevista a Walter Mignolo*⁵⁸

El argentino Walter Mignolo es semiólogo y profesor de Literatura en la Universidad de Duke, Estados Unidos. Alumno de Roland Barthes y Gérard Genette, se le conoce como una de las figuras centrales del «descolonialismo» latinoamericano, una estructura de pensamiento que empezó a perfilarse a partir de su libro *The Darker Side of the Renaissance* de 1995. Ahí sostiene la tesis de que el renacimiento europeo de los siglos XVI y XVII tuvo «otra cara» olvidada e invisibilizada: la colonización de las Américas.

58 La entrevista fue realizada por Rosina Cazali a Walter Mignolo en ocasión de su visita a Quetzaltenango, Guatemala, en noviembre de 2013, en el marco del simposio «Absurdo 2013», organizado por Ciudad de la Imaginación. La entrevista fue publicada en el suplemento *El Acordeón*, del diario *elPeriódico*, el 5 de enero de 2014. Una versión preliminar se encuentra disponible en: <http://walter-mignolo.com/en-guatemala-sobre-decolonialidad-entrevista-de-rosina-cazali-escobar-con-walter-mignolo/?fbclid=IwAR0HiO9btBXS Mah1OAdSrjHr2C6-HQ7baHMguRkY6tLr0jVYQh7-9S2M8oM> [Fecha de consulta: 29/10/2018]. Esta entrevista combina las dos versiones publicadas. Agradecemos a Rosina Cazali la autorización para reproducir aquí el contenido de la entrevista.

Walter Mignolo es uno de los más influyentes pensadores contemporáneos en Latinoamérica. Es un incansable intelectual que ha explorado conceptos tales como colonialidad global, geopolítica del conocimiento, transmodernidad y pensamiento de fronteras, entre otros. Actualmente es profesor de Antropología Cultural en Duke University. Si algo lo distingue es su participación en la conformación del proyecto Modernidad/Colonialidad, el cual ha generado un repertorio de categorías para analizar críticamente la realidad latinoamericana y reconocer las «matrices de poder» occidentales que han secuestrado desde la historia hasta las ideas y percepciones de la humanidad a través de los siglos. En marco del festival «El Absurdo», convocado por Ciudad de la Imaginación, en Quetzaltenango, Mignolo conversó con un grupo heterogéneo de intelectuales teniendo el arte como referencia central, y el pensamiento descolonial como una forma legítima de análisis proveniente del tercer mundo.

Rosina Cazali. Walter, ¿dónde y cuándo emergió el concepto descolonial?

Walter Mignolo. Difícil precisar el día y la hora (risas). Pero sí que el concepto comenzó a emplearse después de la Segunda Guerra Mundial para describir los procesos de liberación en Asia y África. La descolonización significaba liberarse de la dependencia imperial, sobre todo de Francia e Inglaterra. Estados Unidos apoyaba la liberación, conforme a su filosofía de libertad. Pero la consolidación del concepto puede trazarse a partir de la Conferencia de Bandung, del 18 al 24 de abril de 1955. Ahí el proyecto fue: ni capitalismo ni comunismo, sino descolonización.

Descolonización tiene un sentido distinto al de «revolución» en la historia interna de Occidente.

Rosina Cazali. ¿Por qué descolonial y no poscolonial? ¿Cuál es la diferencia?

Walter Dignolo. Yo preguntaría por qué «pos» y no «des», puesto que el concepto de lo descolonial antecede al de lo postcolonial. Como ves en la respuesta anterior, lo descolonial emerge en el seno mismo de la colonialidad, no «después». Por otro lado, lo «poscolonial» depende de lo «posmoderno». El concepto de poscolonialismo no existe sino después de la publicación del libro de Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (1978). Los proyectos descoloniales no buscan un momento «pos» de la colonialidad sino «des» colonizar. Es decir, es escapar de la unilinearidad temporal de la modernidad, de la cual tanto la postmodernidad como la poscolonialidad están todavía sujetas.

Rosina Cazali. Hay un concepto que se ha establecido como clave para comprender estas teorías. Este es «matriz colonial de poder». ¿Qué significa?

Walter Dignolo. Primero que el concepto no surge en Europa, sino en el tercer mundo. También «descolonialidad» surgió en el tercer mundo, en Indonesia. Bueno, no surgió ahí específicamente. Difícil poner el dedo dónde y cuándo. Lo que sí es indudable es que la Conferencia de Bandung, de 1955, le dio a la descolonialidad un sentido preciso; ni capitalismo ni comunismo, sino descolonialidad. Lo cual es ya proponer un desprendimiento. ¿De qué?

De la matriz colonial de poder que generó el capitalismo y el comunismo. La matriz colonial de poder, cuya versión corta es «colonialidad», se refiere a una estructura conceptual de gestión que comenzó a formarse en el Atlántico, en los siglos XVI y XVII, cuando los estados monárquicos del Atlántico europeo (la península ibérica, Francia, Holanda e Inglaterra) se disputaron la conquista y colonización de las Américas y el Caribe. Como todo era nuevo, necesitaron ir configurando una forma de gestión económica, política, epistemológica, subjetiva (género, sexualidad, racialización de las etnicidades) que legitimara la educación, la trata de esclavos, la expropiación de tierras, la destrucción de las civilizaciones milenarias reemplazadas por la barbarie europeo- cristiana. Todo ello bajo la retórica de la salvación. Y debajo de esta retórica, la destrucción. La matriz colonial de poder nos gobierna todavía hoy. Solo hace falta prestar atención a las noticias y mirar a nuestro alrededor.

Rosina Cazali. Porque, según entiendo, es ahí, en esa matriz de poder, donde subyace la lógica de la colonialidad.

Walter Mignolo. Exactamente. La matriz tiene dos caras. Una visible y dicharachera: la retórica de la modernidad. Ella nos habla de salvación, progreso, desarrollo, democracia, felicidad, poder adquisitivo, consumo de nuevas tecnologías, etc. La otra es invisible. Esa es la lógica de colonialidad. Ella se articula en el racismo y el patriarcado y, a partir de aquí, justifica la explotación, dominación, humillación, despojo, ninguneo y arrogancia.

Rosina Cazali. ¿Qué significa la herida colonial?

Walter Mignolo. La herida colonial o las heridas coloniales son las consecuencias del racismo y el patriarcado. Racismo y patriarcado son estructuras de conocimiento (gnoseológicas o epistemológicas) que determinan qué personas son inferiores «racial o étnicamente» y también son inferiores tanto por su género (femenino-masculino) como por sus preferencias sexuales (*queer*, lesbiana, homosexual, gay). Notemos que hombre-mujer son categorías gnoseológicas, no ontológicas. Hombre y mujer solo existen en la estructura gnoseológica del cristianismo (creación del mundo, Adán y Eva) que luego se seculariza (moral victoriana). En el *Popol Vuh* tal conceptualización no existe. No hay mujer y hombre, sino una energía complementaria necesaria para la generación y regeneración de la vida. En la medida en que Occidente se expande, sus formas jerárquicas de conocimiento se imponen y generan heridas coloniales a diestra y siniestra. Pues la herida colonial es ambas a la vez, racial y patriarcal. Por esa razón el «feminismo blanco» tiene una raíz y una razón distinta al «feminismo descolonial».

Rosina Cazali. El pensamiento descolonial hace una crítica permanente al proyecto de la modernidad. La crítica admite que no hay modernidad sin colonialidad, ¿cómo explicar esa paradoja? ¿Son dos caras de una misma moneda?

Walter Mignolo. Efectivamente, son dos caras de una misma moneda. Como lo acabo de decir en las respuestas anteriores, la modernidad presupone la colonialidad. Por eso escribimos modernidad/ colonialidad. En el marxismo se habla de contradicciones del capitalismo. Nosotros, que

no somos marxistas, sino descoloniales, decimos: «pues no, no hay contradicción alguna, la modernidad presupone la colonialidad. Y el capitalismo presupone la explotación del trabajo». De otra manera no puede haber capitalismo. Pero la matriz colonial de poder es mucho más amplia que la idea de capitalismo. La economía es un aspecto de la matriz.

Rosina Cazali. En ese sentido, en tu excepcional obra *La idea de América* expones cómo el continente, nuestros países, no han podido separarse de la colonialidad entendida como modernidad. ¿Esto quiere decir que la lógica de modernización aplicada por los criollos en la época de la colonia sigue vigente en términos de expoliar o apropiarse de riquezas, mantener las formas y construcciones de racismo y clases?

Walter Mignolo. Es que no es posible separarse de la colonialidad mientras se adhiere al proyecto de modernidad. La colonialidad se articuló durante la colonia. Los criollos que se independizaron de España y Portugal formaron estados nacionales dependientes de Inglaterra y Francia, principalmente. En algunos casos de Holanda (Surinam). Indígenas y afrodescendientes continuaron bajo el yugo de los criollos que se independizaron de los peninsulares y se entregaron a los beneficios del capital internacional. Es el «colonialismo interno» del que hablaron los mexicanos Pablo Gonzáles Casanova y Rodolfo Stavenhagen en los setenta. Todo eso sigue vigente, de maneras remozadas y diferentes en los estados de la Alianza del Pacífico y los estados agrupados en Unasur.

Rosina Cazali. Cuando hablamos de pensamiento decolonial hablamos de una opción y no de una misión. Ha quedado claro, pero ¿qué excesos o peligros corren estas teorías al ser de las pocas formas de pensamiento provenientes del tercer mundo? ¿Qué críticas o autocríticas se han formulado sobre lo decolonial?

Walter Mignolo. ¿Excesos? Los excesos fueron los excesos de los estados independientes tanto en América Latina como en Asia y en África. Las recientes «intifadas» en el norte de África responden a los excesos de la descolonización que consistió en tomar posesión del gobierno sin modificar las estructuras básicas de la subjetividad y del conocimiento. En América Latina ocurrió lo mismo después de las independencias. En este sentido, los excesos de los procesos de descolonización son semejantes a los excesos de la democracia. El «pensamiento decolonial» por el contrario no es un pensamiento estatal, sino de la sociedad política. ¿Peligro? Los peligros de todo pensamiento disidente. Las estructuras de poder del conocimiento (universidades, editoriales, *media*) tratarán de reprimirlo en la medida de lo posible. Por otra parte, si hay «peligro» en el pensamiento decolonial es porque es una opción expuesta a los mismos «peligros» que las opciones democráticas, desarrollistas, cristianas, musulmanas, etc. Estamos en una guerra de opciones, todas ellas corren peligros. Algunas tienen mayor poder de decisión y de acción que otras.

Rosina Cazali. Walter, en el pensamiento decolonial se recurre a menudo a la idea de la «desobediencia epistemológica». ¿Cómo opera en todo esto?

Walter Mignolo. Desprenderse de la matriz significa «pensar una manera «otra», como lo decimos en general. Para pensar de una manera «otra» es necesario desobedecer las normas disciplinarias (ciencias sociales, humanas, naturales, escuelas profesionales). Esto lo practica día a día y con fuerza el pensamiento descolonial de los pueblos originarios, desde los mapuches en Chile hasta las Primeras Naciones en Canadá. Esto es lo que hicieron China y Singapur: practicaron desobediencia epistémica económico-política y se desprendieron de las «reglas» del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM). Desobediencia epistemológica significa cambiar los términos de la conversación comenzando por aceptar que las ideas de democracia y desarrollo, por ejemplo, son ficciones que benefician a quienes las defienden (modernidad), pero no a los que sufren las consecuencias (colonialidad). Para desprenderse de estas ficciones hay que crear otras ficciones que favorezcan a quienes las crean. De ahí la potencia que tiene hoy el pensamiento descolonial indígena afincado sobre experiencias de vida y formas otras de pensamiento. Entrelazados ambas, pero la experiencia de Jacques de Europa no es la misma que la de Pedro en los Andes o en el sur de México y Guatemala, cuyas memorias se hunden en la civilización maya y andina y no en la grecorromana.

Rosina Cazali. Por cierto, tu visita a Guatemala se realizó en el marco del Festival del Absurdo y se dio preeminencia al arte. Lo «absurdo» y el arte son dos horizontes poco frecuentes para el mundo académico local. ¿Qué te sorprendió de esta experiencia y formas de ser desobe-

dientes? ¿Reconociste algunas ideas, teorías o gestos decoloniales en las inquietudes de los participantes?

Walter Mignolo. Muy interesante visita, desde ya. No solo por ser mi primera visita a Guatemala y de residir en la hospitalidad de la Casa San Bartolomé, sino por lo sugerente del evento mismo. Vi tres trayectorias en el evento. Las trayectorias se identifican por lo que expresan los participantes, aunque no se puede identificar un participante con una trayectoria. Una es la trayectoria iniciada por el proyecto «Absurdo». Curiosamente, cuando decidí estudiar filosofía fue a partir de la lectura, a mis 15 años, de *El mito de Sísifo*, del argelino, residente en París, Albert Camus. Para Camus, inmigrante de un país colonial al corazón del imperio, el problema filosófico fundamental era si la vida vale o no la pena de ser vivida. De ahí su filosofía del absurdo: frente a la glorificación del individuo y la vida en el capitalismo guerrero. Camus estaba escribiendo esto en la segunda hecatombe de la civilización occidental, llamada Segunda Guerra Mundial, es decir, los estados imperiales europeos, más Rusia, más Japón y Estados Unidos que habían entrado en la contienda global al final del siglo XIX. El resto del mundo, es decir, el 90% del mundo no tuvo nada que ver en la segunda «guerra mundial».

Así, la urgencia de recurrir al «absurdo» en Guatemala surge —a mi manera de ver— de la colonialidad, esto es, del absurdo de la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad. Ahí, esta primera trayectoria dialoga con la segunda, la opción descolonial que, por otras vías, llega a conclusiones semejantes. Esta versión de lo descolonial es la que surge de los y las mestizas e

inmigrantes, es decir, la versión de los y las descendientes de europeos. El «absurdo» pone de relieve algo semejante a lo que pone de relieve la «analítica de la colonialidad»: en las excolonias la vida no vale la pena de ser vivida bajo la opresión patriarcal y racial y todas sus consecuencias (humillación, explotación, arrogancia, expropiación, violencia, etc.). La tercera trayectoria es la que trajeron los pensadores, artistas y activistas indígenas: esta es el pensamiento descolonial que proviene de una doble fuente: la humillación de la modernidad y el orgullo de los legados de las grandes civilizaciones mayas en este caso, pero también azteca.

Rosina Cazali. El mercado, el *mainstream* del arte, es una matriz de poder que condiciona la forma de percibir y entender la producción artística, para quién es el arte y ese tipo de cosas. ¿Cómo liberar ese horizonte restringido a tradiciones y capitales de valor que nos excluyen y no permiten reconocer otras formas de practicar y apreciar el arte?

Walter Mignolo. Sí, así es, pero no vale la pena tratar de influir en ellas. Es como si quisiéramos influir en las reuniones de Davos o en las de los G5 o G20 o en CNN o en BBC. Esas son cuestiones que se dirimen en los proyectos de re-occidentalización (occidente tratando de mantener su control del mundo) y la desoccidentalización (China, Rusia, los Brics desobedeciendo epistemológicamente (es decir, en la epistemología de las relaciones internacionales) esos mandatos). Esto es a lo que apuntan las estéticas descoloniales. ¿Qué quieren los artistas descoloniales? No quieren ser reconocidos en esos circuitos, ni lo serán.

Los artistas y activistas descoloniales desobedecen esas reglas, igual que las reglas del «buen gusto estético». Los artistas descoloniales apuntan la denuncia de esas ficciones y crean otros términos de la conversación que van hacia la cura o la sanación de las heridas coloniales y hacia la construcción del amor decolonial. No hay amor en el mercado: hay odio, arrogancia, competencia.

Rosina Cazali. Vaya, ¿no te parece significativo que en el proceso de descolonizar las estéticas y liberar la *aesthesis* podemos desarrollar, sin cargas prejuiciosas, conceptos como «sanar la herida colonial»?

Walter Mignolo. Pues para ese lado iba mi respuesta anterior. No sé si desarrollar. Yo diría construir. Sanando en la construcción de relaciones y espacios que nos conformen, que nos enorgullezcan y que no nos limiten, humillados ante las arrogancias de reglas patriarcales, racistas y de estética moderna y postmoderna, de Kant a Rancière. De eso se trata, de las curas de las heridas coloniales, de la sanación a todos los niveles, y el arte es uno de ellos. Para los pensadores y pensadoras de las Primeras Naciones en Canadá, *story telling*, contar historias es su manera de teorizar, y teorizar contando historias es su manera de resurgir, de vivificar sus memorias no para volver a ser lo que eran antes de que sufrieran la humillación y la herida colonial. Sino la de afirmarse en su orgullo, coexistiendo y sobreponiéndose a la retórica de la modernidad que quiere asimilarlos(las) al mismo tiempo que quitarle sus tierras (lógica de la colonialidad) en nombre del progreso.

Rosina Cazali. No puedo contenerme. Después de tu estancia en Guatemala y el simposio, dejas una serie de

conocimientos y tú te vas con el honroso título de «Tata Mingo», acuñado por Benvenuto Chavajay. ¿Qué otras ideas, dilemas y expectativas de aprendizaje te llevas de este país?

Walter Mignolo. Lo de «Tata Mingo» me enorgullece. Patrice Naiambana, actor migrante de Sierra Leone a Londres, actor de la Shakespeare Royal Company, activista que tiene su propio proyecto (Tribal Soul) me designó su «tío». «Tío» tiene una connotación semejante. Pues, eso no es poco, sobre todo porque es un reconocimiento no-académico, un reconocimiento del con-vivir, un reconocimiento del amor descolonial diría. Y que, curiosamente, no proviene de indígenas europeos, sino de indígenas de África y de América Central.

Además, todo lo que estoy diciendo aquí no lo podría haber dicho sin haber pasado tres días enteros en Quetzaltenango, en el CELA, y cinco días contando los dos de viajes, el del ansia de la llegada, y el de la reflexión de la partida. Finalmente, el haber podido convivir con ustedes y sus maneras de morar en las memorias y las consecuencias de 30 y tantos años de guerra, «la lógica cultural de la tardía colonialidad», para decirlo parafraseando a Fred Jameson, y mostrando lo que él no vio: que la lógica de la tardía modernidad y del tardío capitalismo es, en verdad, la lógica de la tardía colonialidad. Colonialidad que en Europa generó el nazismo, el franquismo y el fascismo, y en América del Sur/Central y África generó dictadores de toda laya. La herida colonial se manifiesta en el racismo y el patriarcado y se expresa en los totalitarismos, las dictaduras y las guerras cuyas víctimas son vidas desechables:

aquellas que no tienen valor para los proyectos patriarcales y racistas que subyacen a los estados y a los proyectos de crecimiento económico.

Rosina Cazali. En todo encuentro siempre se produce un trueque de ideas, ¿Te vas con nuevos dilemas descoloniales para resolver?

Walter Mignolo. Evidentemente. ¡No es poco lo que saqué del trueque!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adlibi Sibai, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Argentina, España, México: Akal.
- Barroso, J. M. (2016). Descolonizando. Diálogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres. En: *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 8-26. Disponible en: <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/105>
- Bhabha, Homi ([1994]2007). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial. Traducido por César Aira.
- Blanco, Juan (2009). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- (2016). *Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala*. Concordia. Tomo 66. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Aachen: Verlag Mainz.

(2019). *Hermenéutica nihilista decolonial*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. Editorial Cara Parens.

(2021). *Pensar la (de)colonialidad. Estética, angelética y emergencia*. San Salvador: UCA Editores.

(2022a, 4 de junio). *Hermenéutica nihilista decolonial. Una introducción*. [Video] YouTube. <https://youtu.be/BTV3Xa4ihoI>

(2022b, 11 de julio). *Atmósferas (de)coloniales*. [Video] YouTube. <https://youtu.be/oWrhxhWGt-QA>

Castro-Gómez, Santiago (2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universitaria del Cauca; Instituto Pensar –Pontificia Universidad Javeriana.

(2005b). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

([1996]2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. 2ª edición. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; COLCIENCIAS.

(2019). *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

(2021a, 27 de enero). *Curso El giro decolonial. Introducción*. [Video] YouTube. <https://youtu.be/ZelZVPd6IDE>

- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cugoano, Quobna Ottobah (1999). *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Nueva York: Penguin Classics.
- Curiel, Ochy y Diego Falconí Trávez (2021). *Feminismos decoloniales y transformación social. Ochy Curiel dialoga con Diego Falconí Trávez*. Barcelona: Icaria editorial.
- Dávila Estrada, Amílcar (2022, 2 de junio). No somos solo azadones, ni solo mano de obra... [Publicación de Facebook]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/amilcar.davilaestrada/posts/5334011466656937>
- De Toro, Alfonso y Fernando de Toro (eds.) (1999). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Madrid: Vervuert, Iberoamericana.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del sa-*

ber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 41-53.

(2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

(2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Argentina, España, México: Akal.

(2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.

Escobar, Arturo (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En: *Tabula Rasa*, núm. 1, enero-diciembre. Bogotá, Colombia, pp. 51-86.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2022). *De por qué es necesario un feminismo descolonial*. Barcelona: Icaria Editorial.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México.

- (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Concordia. Reihe Monographien. Tomo 49. Aachen: Mainz.
- (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Concordia. Reihe Monographien. Tomo 71. Aachen: Mainz.
- Gómez Moreno, Pedro Pablo (2015). *Estéticas fronterizas: diferencia colonial y opción estética decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador).
- Gómez, Pedro Pablo y Walter Mignolo (2012). *Estéticas Decoloniales*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José Caldas. Disponible en: <http://esferapublica.org/nfblog/esteticas-decoloniales-2/> [Fecha de consulta: 09/07/2018].
- Grosfoguel, Ramón ([2003]2012). *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Grupo de Estudios para la Liberación (s.f.) Breve introducción al *pensamiento decolonial*. Disponible en: https://www.academia.edu/10672710/Breve_Introduccion_al_pensamiento_decolonial

roducci%C3%B3n_al_pensamiento_descolonial_
Grupo_de_Estudios_para_la_Liberaci%C3%B3n

Lugones, María ([2008]2014). Colonialidad y género. En: Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. pp.57-73.

Maldonado-Torres, Nelson (2008). *Against War. Views from The Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.

(2009). El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 683-697.

(2016). Outlines of Then Theses on Coloniality and Decoloniality” En línea. Disponible en: <http://foundation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/> [Fecha de consulta: 26/02/2019].

(2018). The Decolonial Turn. En: Poblete, Pablo. *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. London: Routledge, pp. 111-127.

- (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. En *Latin America Research Review* 55(3), pp. 560-573. Disponible en: <https://larrlasa.org/articles/10.25222/larr.1005/>
- (2022). El giro decolonial, el Caribe y la posibilidad de una filosofía poscontinental. En: *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(8), pp. 1-27.
- Maldonado-Torres, Nelson y Juan Blanco (2016). La descolonización como filosofía primera. ‘Giro decolonial’, universidad y ‘meditaciones fanonianas. En: *Cultura de Guatemala*. Cuarta época, año XXX-VII, vol. II, julio-diciembre. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 147-164.
- Mellino, Miguel (2008). *La crítica poscolonial*. Buenos Aires: Paidós.
- Mignolo, Walter ([2000]2003). *Historias locales/ diseños globales*. Madrid: Akal. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís.
- (2007a). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 25-46.

(2007b). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

([1995]2010). *The Darker Side of the Renaissance*. 2ª edición. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

(2010b). Aesthesis decolonial. En: *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 4, núm. 4. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 10-25. Disponible en: <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/1224> [Fecha de consulta: 12/06/2018].

(2010c). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

(2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durham & London: Duke University Press.

(2016). *El lado más oscuro del renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Traducción de Cristóbal Gnecco.

(2021). *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham & London: Duke University Press.

Mignolo, Walter y Catherine Walsh (2018). *On decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham y London: Duke University Press.

- Palermo, Zulma (comp.) (2009). *Arte y estética en la encrucijada decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos –Universidad Central; Instituto Pensar –Pontificia Universidad Javeriana, pp. 93-126.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana; Editorial Universidad del Cauca.
- Rojo, Granar, Alicia Salomone y Claudia Zapata (2003). *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Said, Edward ([1978]2007). *Orientalismo*. Barcelona: De bolsillo. Traducido por María Luisa Fuentes.
- Segato, Rita Laura (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. 2a. edic. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Spivak, Gayatri ([1988]2003). ¿Puede hablar el Subalterno? En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.

- Tichindeleanu, Ovidiu (2013). Decolonial AestheSis in Eastern Europe: Potential Paths of Liberation. En: *Social Text*. Disponible en: https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthe-sis-in-eastern-europe-potential-paths-of-liberation/ [Fecha de consulta: 13/06/2018].
- Tlostanova, Madina (2011). La *aesthesis* trans-moderna en la zona fronteriza euroasiática y el anti-sublime decolonial. En: *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 5, núm. 6. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 10-31. Disponible en: <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/2905> [Fecha de consulta: 13/06/2018].
- Vásquez, Rolando (2020). *Vistas of Modernity. Decolonial Aesthesis and the End of the Contemporary*. Amsterdam: Mondriaan Fund.
- Vázquez, Rolando y Walter D. Mignolo (2013). Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings. En: *Social Text*. Disponible en: https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthe-sis-colonial-woundsdecolonial-healings/ [Fecha de consulta: 13/06/2018].
- Walsh, Catherine (ed.) (2003). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

(2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 47-62.

SOBRE EL AUTOR



Juan Blanco es cato-comunista, investigador, catedrático centroamericano y doctor en filosofía por la Escuela de Altos Estudios de Filosofía de Múnich, Alemania. De 2016 al 2019 se desempeñó como director del Instituto de Investigación y Proyección sobre

Diversidad Sociocultural e Interculturalidad, de la Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Con cierta regularidad, escribe columnas de opinión para dos medios digitales guatemaltecos de análisis, investigación periodística y debate. Es autor de varios artículos académicos y de los libros *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Una introducción* (2009), *Sobre el pensar intercultural decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala* (2016), *La producción de la sub-alteridad indígena en Patria y Libertad* (Drama Indio), *de José Martí* (2016), *Hermenéutica nihilista decolonial* (2019) y *Pensar la (de) colonialidad. Estética, angelética y emergencia* (UCA Editores), de 2021. Su proyecto más reciente de investigación se titula *Atmósferas (de) coloniales. Peter Sloterdijk y el giro decolonial*. Juan Blanco es miembro de la Asociación Guatemalteca de Filosofía.

Contacto: jablancogalvez@gmail.com

ISBN: 978-99939-0-741-1



ASOCIACIÓN GUATEMALTECA DE FILOSOFÍA

