

## La teoría crítica de la colonialidad del poder en América Latina. Revisión literaria

*The critical Theory of the Coloniality of Power in Latin America. Literary Review*

*La Théorie Critique de la Colonialité du Pouvoir en Amérique Latine. Revue de la littérature*

Juan Luis Corporán\*

Santiago Gallur\*\*

### Resumen

El objetivo principal de la investigación es conocer el estado de la cuestión sobre la teoría crítica de la colonialidad del poder en ensayos y revistas científicas publicados en América Latina. La metodología utilizada fue el análisis de los debates más preponderantes contenidos en cien documentos escritos durante el período 2018 - 2022, sobre todo autores ligados a la red Modernidad/Colonialidad. Los resultados indican que existen al menos 4 debates que permiten agrupar las posturas de los distintos intelectuales que teorizan sobre el tema en cuestión: 1) el abyayalismo radical vs. el modernismo conservador, como opciones políticas ante la gubernamentalidad de los gobiernos nacionales; 2) el sistema-mundo jerarquizado vs. confluencias políticas

\* jcorporan@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-9860-7753>

Profesor Asociado en el Instituto Superior Pedro Francisco Bonó (ISFPB) y Profesor por Asignatura en el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC).

\*\* santiago.gallur@intec.edu.do • <https://orcid.org/0000-0001-6287-7340>

Profesor Pleno categoría III del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC), Coordinador del Doctorado en Comunicación y Educación en Entornos Virtuales y del Doctorado en Ciencias Sociales del INTEC.

heterárquicas, como estructuras articuladora del poder en los ámbitos espaciales; 3) el arielismo vs. calibanismo, como posicionamientos emancipatorios anticoloniales; 4) lo político vs. lo metodológico, en el desarrollo académico de la teoría decolonial. Finalmente, que: 1) los últimos 5 años de estudios de la colonialidad carecen de una metodología que relacione sus efectos con las políticas públicas en ningunos de los países estudiados, 2) no existen estudios de corte empírico de enfoque cuantitativo que aborden el tema de la colonialidad. 3) no existe un análisis de los efectos de la colonialidad sobre la experiencia de República Dominicana, 4) la transmodernidad como hipótesis de trabajo plantea una solución articuladora práctico-teórica que podría dar solución a las disensiones futuras entre los intelectuales agrupados a la red Modernidad/Colonialidad.

### **Palabras clave**

Teoría decolonial, colonialidad del poder, giro decolonial, América Latina y el Caribe, modernidad, transmodernidad.

### **Abstract**

The main objective of the research is to know the state of the question on the critical theory of the coloniality of power in essays and scientific journals published in Latin America. The methodology used was the analysis of the most prevalent debates contained in one hundred documents written during the period 2018 - 2022, especially authors linked to the Modernity/Coloniality network. The results indicate that there are at least 4 debates that allow grouping the positions of the different intellectuals who theorize on the subject in question: 1) radical abyayalism vs. conservative modernism, as political options before the governmentality of national governments; 2) the hierarchical world-system vs. heterarchical political confluences, as articulating structures of power in spatial spheres; 3) arielism vs. calibanism, as anti-colonial emancipatory positions; 4) the political vs. the methodological, in the academic

development of decolonial theory. Finally, it will conclude with the hypotheses that: 1) the last 5 years of studies on Coloniality lack of a methodology that relates its effects to public policies in any of the countries studied, 2) there are no empirical studies with a quantitative approach that address the issue of coloniality. 3) there is no analysis of the effects of coloniality on the Dominican Republic experience, 4) transmodernity as a working hypothesis proposes a practical-theoretical articulating solution that could provide an answer to future dissensions among the intellectuals grouped in the Modernity network / coloniality.

### **Keywords**

Decolonial theory, Coloniality of power, decolonial turn, Latin America and the Caribbean, modernity, transmodernity.

### **Résumé**

L'objectif principal de la recherche est de connaître l'état de la question sur la théorie critique de la colonialité du pouvoir dans les essais et revues scientifiques publiés en Amérique latine. La méthodologie utilisée consistait en l'analyse des débats les plus prépondérants contenus dans cent documents écrits au cours de la période 2018-2022, principalement par des auteurs liés au réseau Modernité/Colonialité. Les résultats indiquent qu'il existe quatre débats principaux : 1) l'abyayalisme radical vs. le modernisme conservateur, comme options politiques face à la gouvernementalité des gouvernements nationaux ; 2) le système-monde hiérarchisé vs. les confluences politiques hétérarchiques, comme structures du pouvoir dans les domaines spatiaux ; 3) l'arielisme vs. le calibanisme, comme positions émancipatrices anticoloniales ; 4) le politique vs. le méthodologique, dans le développement académique de la théorie décoloniale. Enfin, les conclusions sont : 1) les cinq dernières années d'études sur la Colonialité manquent d'une méthodologie reliant ses effets aux politiques publiques, 2) il n'existe

pas d'études empiriques quantitatives sur la colonialité, 3) il n'existe pas d'analyse des effets de la colonialité sur l'expérience de la République dominicaine, 4) la transmodernité propose une solution théorique et pratique aux dissensions futures entre les intellectuels du réseau Modernité/Colonialité.

**Mots-clés:** Théorie décoloniale, Colonialité du pouvoir, tournant décolonial, Amérique latine et les Caraïbes, modernité, transmodernité.

## Introducción

El presente análisis se centra en los estudios basados en la Teoría crítica de la colonialidad del poder en la región de América Latina y el Caribe, en la que se agrupan investigaciones «que han cimentado, durante las últimas tres décadas, un proyecto intelectual centrado en cuestionar radicalmente el eurocentrismo de las ciencias sociales de América Latina y en contra ponerle un conocimiento con pretensión no colonial acerca del sistema-mundo capitalista contemporáneo» (Ocampo 2020, 2).

Esta teoría, formulada originalmente por Aníbal Quijano en los años noventa y luego asumida y ampliada por la red de intelectuales-activistas, ligados al proyecto Modernidad/Colonialidad, es una de las propuestas epistémicas más debatidas en el escenario intelectual contemporáneo en América Latina (Quintero 2010).

Es probable que tal relevancia esté ligada a tres factores inusitadamente pragmáticos. En primer lugar, el concepto ha permitido comprender las secuelas de la colonización, que denotan la existencia de estructuras instaladas de producción de desigualdades e infravaloraciones de lo autóctono, en aspectos políticos, económicos, sociales y culturales (Mignolo 2020; Maldonado-Torres, 2007).

Un segundo factor se debe a que ha aportado un acervo discursivo para debatir con la «suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con la terminación de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial» (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 13).

Uno de los mayores críticos de la red Modernidad/Colonialidad, aporta el tercer factor. Petruccelli (2020) plantea que, la fortaleza del concepto colonialidad «se halla en su capacidad político-intelectual para resultar atractiva entre grupos sociales que sufren diferentes formas de discriminación étnico-racial y que sienten repulsa por las formas de explotación y opresión de diferente tipo, que caracterizan a las sociedades contemporáneas» (58).

Con lo anterior, la construcción de una teoría de la colonialidad ha dado posibilidad al debate y a la generación de activismo político, lo que implica factores importantes para impulsar cambios que liberen la mirada y generen conductos hacia una descolonización más auténtica.

Ahora bien, los estudios de la colonialidad no son homogéneos. Existen importantes debates, contrapuntos y críticas, que hacen el panorama más áspero para una comprensión llana desde una simple lectura. En tal sentido, el estudio sobre literatura producida por diversos grupos de intelectuales de América Latina y el Caribe sobre la colonialidad del poder y su correlato la decolonialidad, puede brindar herramientas comunes de análisis para entender dinámicas de nuestras sociedades caribeñas, en particular República Dominicana (RD).

Con el estudio se busca establecer huecos, debates y brechas de la teoría decolonial y aportar pistas para futuras investigaciones. Para este ejercicio, se recurrió a los artículos científicos de revistas indexadas de América Latina y el Caribe, revisando sus conexiones, destacando sus principales aportes, revisando los vacíos y aportando una plataforma, que servirá como punto de partida para nuevas reflexiones.

## Metodología

El punto de partida de este artículo fue la realización del estado de la cuestión o estado del arte, definido por Hoyos (2002) como «una investigación documental que tiene un desarrollo propio cuya finalidad esencial es dar cuenta de construcciones de sentido sobre bases de datos que apoyan un diagnóstico y un pronóstico en relación con el material documental sometido a análisis» (31). Se destaca aquí la construcción de sentido, lo que implica, como dice Guevara (2016), ir más allá del nivel descriptivo, de cara a establecer nuevas relaciones de interpretación.

Se procedió a resaltar los principales debates, lo que permitió hacer una distinción de las diferentes posturas que afloran en los textos estudiados. Un antecedente temporalmente cercano en análisis documental de los debates fue el utilizado por Ávila-Rojas (2021) con el objetivo analizar la discusión actual sobre la descolonización en términos políticos e ideológicos en América Latina<sup>1</sup>.

Diversos autores proponen cinco etapas para la construcción del estado de la cuestión (Hoyos 2000; Ávila-Rojas 2021; Guirao-Goris *et al.* 2014):

- 1) **preparatoria**: en esta etapa se definió el tema de la teoría de la colonialidad del poder y el locus de enunciación que tuvo como criterio autores de América Latina y el Caribe los relacionados (en la praxis y semánticamente con la red Colonialidad/Modernidad) y el período de búsqueda 2018-2022. Se definió el objetivo de la revisión y se procedió a elegir las palabras claves, los motores de búsquedas y las ecuaciones booleanas correspondientes. Para ello se consultaron bases de datos virtuales y fuentes documen-

---

1 La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO (1983) entiende que «la finalidad esencial de un artículo científico es comunicar los resultados de investigaciones, ideas y debates de una manera clara, concisa y fidedigna; la publicación es uno de los métodos inherentes al trabajo científico».

tales, a partir de establecer una estrategia de búsqueda, y de los criterios de selección.

- 2) **descriptiva:** en esta etapa se definió el tipo de estudio y la metodología de trabajo, se eligieron artículos científicos y ensayos trabajados en el período elegido, elaborados por autores ligados a la red Colonialidad/Modernidad. En este sentido se analizaron 320 escritos de ensayos y revistas indexadas, tanto en idioma español, como en portugués, de los cuales se seleccionaron cien (100) para profundizar en el análisis.
- 3) **constructiva:** para la organización de los datos, se identificaron las tendencias, logros, vacíos y limitaciones. Se agrupó por temática dentro de cada temática, se organizó de forma cronológica, se identificaron las diferentes posturas de los autores, de cara a aportar construcciones de sentido. Esto permitió, a su vez, identificar 4 debates, agrupar las posturas y profundizar el análisis: 1) el abyayalismo radical vs. el modernismo conservador, 2) el sistema-mundo jerarquizado vs. confluencias políticas heterárquicas, 3) el arielismo vs. calibanismo y 4) lo político vs. lo metodológico. Siguiendo a Gallur (2017), para lograr lo anterior se ha partido del desarrollo de una ficha de análisis, que aborda los estudios sobre el tema, partiendo de tres características principales: su postura respecto a la producción informativa, la ruptura o continuidad respecto al tema en cuestión y las soluciones posibles aportadas por los autores.
- 4) **interpretativa:** durante el análisis de los debates se realizó una lectura interpretativa y crítica de aspectos convergentes y divergentes, para luego, en las conclusiones, proponer nuevos campos de investigación y formación que permitan la creación de reflexiones, interpretaciones y comprensiones del objeto de estudio.
- 5) **extensión:** se decidió que la mejor estrategia para dar la investigación en curso es por medio a un artículo de revisión y se procedió a la redacción.

## Análisis

Para el análisis, se clasificaron los artículos siguiendo los principales debates, teniendo como referente de la red Colonialidad/Modernidad. Se trata de un programa de investigación de naturaleza multidisciplinar y heterogéneo, al que están ligados importantes intelectuales de América Latina y el Caribe. El antropólogo colombiano Escobar (2003) la valoró, en su momento, como el nuevo referente para las ciencias sociales y humanas: «Lo que este grupo sugiere es un pensamiento otro, un conocimiento otro —y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre- son ciertamente posibles» (51). Este grupo ha concentrado su reflexión en la «de-constructiva de la visión tradicional de la modernidad, una atención especial al colonialismo, a la subalternización cultural y epistémica de las culturas no-europeas, una crítica al eurocentrismo» (Pachón 2008,11). El filósofo y catedrático Castro-Gómez (2019) refiere a él como una red que ha formado «una de las aventuras intelectuales más fascinantes que se ha producido desde América Latina» (7).

El mayor aporte de este movimiento intelectual es la formación y difusión de la teoría de la colonialidad del poder, reconocida como uno de los paradigmas con mayor resonancia en las ciencias sociales de América Latina. De hecho, Segato (2013) llama la atención sobre el gran valor que tiene este paradigma afirmando que es una de las cuatro teorías que han causado impacto y permanencia mundial, que han ido desde América Latina hacia el Norte geopolítico, siendo las otras la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido y la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia.

Ahora bien ¿en qué consiste colonialidad? ¿Cuál es su relación con los pueblos del Sur?



En un documento que resume la vida de la red Colonialidad/Modernidad, se describe la colonialidad como un sistema de explotación tan bien estructurado que se extendió por todo el mundo:

Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 13-14)

Como se puede observar, la colonización legó un nuevo patrón de poder de vocación mundial, al que se le llamó colonialidad. Dos procesos históricos confluyeron para producirlo; por un lado, la idea de raza como una supuesta superioridad biológica que marcó la diferencia entre conquistadores y conquistados, que ubicaba a los segundos en situación natural de inferioridad, y por otro lado el dominio del trabajo bajo las más aberrantes formas de explotación (Quijano 2014).

Esta combinación de personas cosificadas, tiradas al ruedo de la empresa, tributó un patrón colonial de poder (PCP) a todos los rincones del mundo, el cual fue bien acogido en los sistemas capitalistas, que vieron en el nuevo producto el combustible de la maquinaria de producción.

Pero la reflexión fue aún más lejos, los autores de la red Colonialidad/Modernidad observaron dinámicas casi imperceptibles, con las capacidades suficientes para mantener el PCP. Quijano (2014) observó que la colonialidad del poder era una estructura invisible y subyacente de la civilización, que atrapó al ser en su conjunto. No solo se colonizaron las tierras, se colonizó el saber, el creer, la sensibilidad y, en definitiva, el ser (Lander 2000; Espinoza 2020; Gómez y Mignolo 2012;

Maldonado-Torres 2007); la colonización combinada de estos factores es lo que De Sousa (2010) llama epistemicidio, o sea una inmensísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos, causada por el colonialismo europeo. Con lo cual, alude el autor, el colonialismo quedó enclavado en la mentalidad y subjetividades, en la cultura y en la epistemología; y continuó reproduciéndose de forma endógena.

Es desde aquí que los integrantes de la red Colonialidad/Modernidad llaman a dar un giro decolonial radical, para diferenciarlo de la descolonización conservadora. Autores como Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) convocan a hacer un activismo hacia la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras).

Estos autores no solo se concentran en la producción académica, sino que llaman a los movimientos sociales a la limpieza de la colonialidad del ser, del saber, del sentir, del poder, no tanto en la estructura macrosociológica del sistema-mundo, como en la microfísica de la vida cotidiana (Castro-Gómez 2007).

Este proceso de limpieza, o decolonialidad, implica, además, el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia y a la instalación de un pensamiento crítico capaz de pasar por el cedazo a cualquier epistemología con pretensión de volver a colonizar (Mignolo 2008). El pensamiento decolonial sostiene que debemos repensar la acción política y cambiar el modo de pensar, para crear un diálogo horizontal que contraste con el pensamiento único eurocéntrico de la modernización y su correlato globalización capitalista.

En ese sentido, se sugiere tomar conciencia de quién es el opositor, pues como advierte Mignolo (2020), los sujetos que controlan el poder y la economía, referido a las élites o las oligarquías, de cada país, son conscientemente subjetividades imperiales y que ya es muy tarde para cambiar. Sin embargo, llama a la militancia a «construir futuros globales en los cua-

les ya no existan las condiciones y las posibilidades para la formación de tales sujetos y subjetividades» (25).

El camino de construcción del paradigma no ha sido sencillo. Aunque este ha sabido recoger y desarrollar los aportes teóricos tributados por las corrientes de pensamiento que le han antecedido, le supuso recoger también sus grietas y, por lo tanto, no ha estado al margen de las conflictividades y las críticas internas y externas. De hecho, las discrepancias le han sido constitutiva y, en definitiva, le ha dotado de cierta creatividad e imaginación (Grosfoguel 2018).

Para el análisis en cuestión, el punto de partida ha sido, principalmente, el examen de los conflictos y las críticas, observando los posicionamientos y las soluciones que se esgrimen en busca de nuevos consensos o nuevas tendencias. En ese orden, una vez revisado los artículos, se han encontrado cuatro choques o críticas, que permiten agrupar en igual número de posicionamientos o núcleos conceptuales: 1) el abyayalismo radical vs. el modernismo conservador, 2) el sistema-mundo jerarquizado vs. confluencias políticas heterárquicas, 3) el arielismo vs. calibanismo y 4) lo político vs. lo metodológico.

## **El abyayalismo radical vs el modernismo conservador**

La inserción de la red Colonialidad/Modernidad en el contexto latinoamericano le lleva a no ser ajena ante los cambios que se producen en la región. De hecho, según Castro-Gómez (2019) uno de los principales debates se dio en el mismo seno de los precursores, al acceder al poder la primera oleada de gobiernos progresistas de los años 90.

Este hito, según el autor, dividió a la red en dos bloques. De un lado, estuvieron los que decididamente pasaron a apoyar el ciclo progresista descansando sobre el pensamiento crítico de la modernidad y, del otro, los que optaron por rechazar

sentados en una visión antimoderna, que le situaron en perspectivas que tomaron ribetes anarquistas.

Para Castro-Gómez (2019), se trata de dos tesis en conflictos con profundos potenciales performativos, dado que en la praxis delinean dos formas de trabajar que parecieran irreconciliables. La primera tesis, que integra las instituciones modernas, plantea que «es solo a través del legado de la modernidad que podremos combatir las herencias coloniales generadas en nuestro medio por esa misma modernidad» (10-11). Como se observa, esta tesis abre la posibilidad de utilizar las instituciones modernas, con claro anclaje en la cultura europea, para hacer políticas públicas, e impulsar una mejor repartición de los espacios políticos y de los recursos económicos en el interior de las instituciones modernas.

De los autores analizados, alrededor del 30% apoyan esta tesis, (Dussel, 2021; Polo & Gómez, 2019; Carmelo, 2021; Grosfoguel, 2018), por ejemplo, critican la forma en que las prácticas coloniales operan en el proyecto moderno, usando las mismas herramientas de análisis presentes en la misma modernidad, sin que esto signifique anatemizarla. Para ellos la descolonización no puede fraguarse obviando las instituciones políticas creadas por la modernidad o detener la lucha esperando que llegue el movimiento antisistémico perfecto.

La segunda tesis, de rechazo a las instituciones modernas, le nombra Castro-Gómez (2019) de abyayalismo, entendida como una variante del pensamiento decolonial que caracteriza la modernidad en su totalidad «como un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador compulsivo de la naturaleza» (11). Llamam a abandonar cualquier diálogo con las instituciones modernas y a dirigirse al trabajo comunitario recurriendo a las «epistemologías otras» de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales, así como la revalorización las comunidades y los grupos subalternizadas. O sea, «a desplegarse en las “epistemologías” sobrevivientes, propias de aquellos pueblos que no

fueron coaptados enteramente por la modernidad (comunidades indígenas y negras para el caso de las américas)» (83).

Dos preguntas se desprenden de esta segunda tesis: ¿qué es Abya Yala? ¿qué son esas «epistemologías otras»?

El eufemismo de abyayalismo, utilizado por Castro-Gómez, para referirse a los intelectuales decoloniales que apuestan por una «epistemología otra», conduce a la palabra Abya Yala. Nombre usado en la lengua del pueblo Kuna compuesto por Yala, que significa tierra, territorio; y Abya que significa agujero de la sangre, madre madura, virgen madura. O sea que refiere a Tierra en plena madurez. Abya Yala es el nombre utilizado por el pueblo Kuna para denominar al continente americano en toda su totalidad: «La denominación Abya Yala<sup>2</sup> es símbolo de identidad y de respeto por la tierra que se habita» (Del Pololo 2018, 21).

La elección de este nombre fue sugerida por Takir Mamani, en la *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada en Quito en 2004, quien proclama que todos los pueblos originarios de la Abya Yala utilicen en sus documentos y declaraciones este nombre, dado que «llamar con un nombre extraño nuestras ciudades, pueblos y continente equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos» (Del Pololo 2018, 23).

Esta autoasignación de los pueblos originarios, que concibe como una forma de politización de sus causas por el reconocimiento y la descolonización, repercutió también en la afluencia de estudios, y posicionamientos a favor, de di-

---

2 La cultura Kuna mantiene que han pasado, hasta hoy, cuatro etapas históricas en la evolución de la tierra como madre. A cada etapa pertenece un nombre distinto del continente: Gwalagun Yala, Dagargun Yala, Yaladin-gua Yala, Abya Yala. El último nombre se define como: «territorio salvado, preferido, querido por Baba y Nana (Yala abonosadi)», y en sentido extenso también significa: «tierra madura, tierra de sangre» (Wagua 2011,315). El pueblo kuna es originario de la sierra Nevada al norte de Colombia; habitaba la región del golfo de Urabá y de las montañas de Darién y actualmente vive en la costa caribeña de Panamá, en la comarca de Kuna Yala (San Blas).

versos intelectuales de la red Colonialidad/Modernidad, que se plantean aprender de esas epistemologías otras, de cara a darle un lugar desde la Academia, en las luchas políticas de resistencia y descolonización de los pueblos. En ese orden, Mignolo (2007) critica la idea de América y de América Latina como invenciones de corte colonial-imperial impuestas que se debe cuestionar.

La crítica de Castro-Gómez (2019) asume que el grupo abya-yalista entiende que las identidades culturales pueden ser pensadas como identidades puras. O sea, como fenómenos que se constituyen en relación consigo misma, con total independencia (autonomismo) con su relación con el exterior, obviando la red de relaciones que las conforman. Como si se tratara de sistemas muertos que no tienen en cuenta que las identidades de las comunidades fueron construidas en relación con otras comunidades y en relación de fuerzas internas y externas. Obviar estas fuerzas, es «dejar intacto el sistema de relaciones que jerarquiza las identidades» (67). Otros autores critican el pensamiento esencialista, que perciben a las comunidades indígenas, argumentado que las mismas durante más de 500 años están situadas en un contexto de fuerte hibridación cultural fruto de la racialización y la subordinación de estos colectivos subalternos (Browitt 2014, Álvarez 2021).

En un extremo opuesto a Castro-Gómez, Duque (2021) plantea que la visión autonomista del grupo que se le llama abya-yalista no busca salirse del Estado, más bien busca nuevas formas de interpretar el Estado. Resalta el autor, que ya se han encontrado concepciones, como la de plurinacionalidad, expresadas jurídicamente en sus constituciones políticas; o la de los zapatistas que hablan de un mundo hecho de múltiples mundos, al que le llaman pluriverso; refiriendo a conceptos emanados desde los territorios, ligadas a las costumbres y a las cosmogonías autóctonas que forman parte de acervo de políticas públicas.

De aquí que, de alguna forma, el grupo de intelectuales que asume esta visión entienden la teoría decolonial como el re-

conocimiento de las diversidades (cosmológica, epistemológica, lingüística y espiritual) para asumir con seriedad la necesidad de abrirse al diálogo inter-epistémico, inter-cultural crítico; incluso inter-multilingüe, teniendo en cuenta las lenguas originarias de los pueblos ancestrales (Duque 2019). O sea que, al asumir la diversidad epistémica, más que rechazar la modernidad, busca un diálogo con ella, así como con otras múltiples epistemes, pluriversales.

En este mismo orden, De Sousa (2015) advierte que, si es verdad que los pueblos, las clases y los grupos sociales han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales, también es verdad que se le ha subyugado epistemológicamente. De ahí que llame a la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas que han sido subalternizadas. O sea, a reivindicar una epistemología del sur como contrahegemónica a epistemología moderna colonial.

De Sousa (2011) plantea que la injusticia cognitiva es la peor de las injusticias, la cual deviene de la idea moderna de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto, localizado, en gran medida, en el Norte global. En contravía, plantea el autor, que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, que la diversidad del mundo es infinita y que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teórica y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general.

Los intelectuales ligados a los pueblos originales entienden que su lucha es contra las injusticias epistémicas que van resquebrajando con el imperio del pensamiento único otros «saberes», «sentires», «creeres», etc. No por menos, Grosfoguel (2018) afirma que «la problemática no pasa solamente por descolonizar la colonialidad del poder, sino también pasa por descolonizar la colonialidad del saber y el ser» (44).

Para acercarse al debate es importante preguntarse ¿a qué se refieren estos autores de la red Modernidad/Colonialidad con los términos colonialidad del saber, colonialidad del ser, colonialidad del creer y colonialidad de la estética?

Bidaseca (2018), discute sobre el tema de colonialidad del saber, toma distancia del método etnográfico clásico, de cara a evitar la violencia epistémica, de la que dice es «constitutiva de la ciencia como dispositivo de saber-poder» (125). Su intención es estudiar las etnografías realizadas por mujeres del sur, a quien le llama subalternizadas, para indagar sobre una serie de solapamientos y descentramientos de las voces femeninas (antropólogas en zonas de fronteras y escenas bélicas) marginadas por la academia. Desde ahí, propone la transformación de las formas convencionales para hacer el trabajo de campo y destaca que el centro del análisis etnográfico se encuentra en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales subalternizadas, las cuales tendrán el reto de seguir desafiando las etnografías surgidas en el Norte global de corte moderno y homogenizante.

Del mismo modo, Ortiz (2019) plantea que la episteme sobre la cual se construyó el conocimiento científico dejó consagrado la supremacía de un tipo experimental de prácticas, excluyendo cualquier otro modo de saber. El autor plantea la necesidad de «recuperar los saberes que fueron condenados al olvido, con lo cual se propone explorar nuevos caminos a la interculturalidad que faciliten la construcción de un sistema de derechos para el buen vivir, en armonía con la naturaleza» (Ortiz 2019, 599).

La generación de una nueva epistemología, o sea de un nuevo saber implica, para los autores, tomar distancia de la modernidad. Para Ortiz (2019), por ejemplo, únicamente por medio a la desconexión de las instituciones modernas será posible concebir y explicar de manera diferenciada a la sociedad frente a las condiciones naturales y las estructuras de mando y entonces, a partir de este ejercicio buscar algún tipo de in-



terconexión dialéctica, asumiendo como principio rector el orden social de la sociedad plurinacional.

La crítica férrea a la modernidad también tomó cause alrededor de la estética. Se discute sobre la imposición de una historia mundial del arte que afecta el conocimiento y en el control de la subjetividad. Varios autores utilizan la operación cognitiva de colonización de la *aesthesis* (Dussel 2018; Soazo 2018; Bidaseca 2019; Mignolo 2020), dado que desde el punto de vista decolonial, se ha preferido utilizar la palabra *aesthesis* (ἄισθησις), -que deriva en castellano estética- y no estética, dado que esta última se usó en la modernidad para construir un canon de conocimiento en torno al sentir y a la percepción del mundo que se convirtió en una forma de regulación de lo bello, de lo sublime y en general de los sentidos, a través de categorías de pensamiento y nociones de estéticas marcadamente eurocéntricas.

La colonización de la estética está ligada a un proceso cruel de jerarquización. Un ejemplo de ello es lo destacado por Soazo (2018) sobre la imposición de la subjetividad moderno-occidental a través del despliegue de patrones de la interioridad/humanidad blanca, siendo la identidad el ser/blanco y la diferencia o negatividad radical en no-ser (negro). Con lo cual el cuerpo negro y su visión de lo bello quedan inferiorizados.

La estética descolonizada implica liberar los sentidos y las formas de percibir el mundo frente a un sistema de regulación, o sea, el rescate de lo que la modernidad/colonialidad ha silenciado y ha suprimido bajo el dominio de la representación moderna-colonial (Vazquez y Barrera 2016). Se plantea, desde esta visión, que «el núcleo creador de la nueva estética está cifrado en las comunidades culturales que han guardado su originalidad primera, y que denominamos hace decenios como las comunidades que poseen una cultura que, en ciertos momentos históricos, se tornan en culturas populares revolucionarias» (Dussel 2018, 29).

Una de las críticas relevantes es la realizada por Espinoza (2020) sobre la la religión. Refiere a la colonialidad del creer

como una ofensiva contra la «cosmovisión originaria de los pueblos para sustituir su sistema de creencias y sus formas de relacionarse con la dimensión trascendental, el planeta, la naturaleza y los otros seres humanos, por una cosmovisión judeo-cristiana» (6). Se trata de una cosmovisión que se instaló como forma de dominio, dado que la estructura de poder colonial se sentó sobre ella, actuando sobre el imaginario individual y colectivo del colonizado, que lo llevó a naturalizar la explotación, convirtiéndolo en justificador de su propia opresión.

El cambio, para una teología decolonial, plantea Mendoza-Álvarez (2020), debe surgir «de la experiencia de las resistencias múltiples de víctimas sistémicas que realizan prácticas de subversión del mundo hegemónico» (4). Se trata de una apertura total a esas distintas luchas que generan sus propias cosmovisiones, que, al fin y al cabo, producen sus propios enfoques espirituales decoloniales para potenciar las resistencias unificadas de los olvidados de la tierra.

En definitiva, se trata de la colonialidad del ser, visto como «la infravaloración o inferiorización de la vida colonizada y de la vida inscrita en la lógica cultural de la colonialidad» (Mújica y Favelo 2019, 5). Al respecto, Maldonado-Torres (2007) se referirá a este concepto al mostrar que la otra cara del «yo pienso, luego existo» es la estructura racista y sexista del «no pienso, luego no existo». En esta formulación cartesiana, encuentra el autor el lazo fundamental entre la colonialidad del saber (no pienso) y la colonialidad del ser (no existo). Con lo cual, la ausencia de racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia del ser en sujetos (no-sujeto) racionalizados o subalternizados.

De manera que, negros, indígenas, considerados inferiores, plantea Duque (2021) «no piensan y por tanto no son dignos de existir, pues su misma humanidad alejada de la razón y de la blancura de la piel se pondrá en duda y será el pretexto para su civilización que iniciará en primer lugar con su cristianización» (28). Estos perciben la vida, al decir de Fanon

(1983), como condenados, dado que han sido despojados de sus potencias, habilidades y bienes y, por tanto, viven con una lucha permanente contra la muerte omnipresente, siempre amenazante en la hambruna generalizada, el desempleo, un complejo de inferioridad y la ausencia de la esperanza por el futuro. Se trata entonces, de la normalización de los eventos, que en Europa fueran extraordinarios, pues en el mundo colonial la muerte y la violación de los derechos ocurren como realidades y amenazas diarias y de un no-sujeto «sin resistencia ontológica», porque la colonialidad le ha llevado a asumir su inferioridad racial.

De aquí la sospecha sobre las instituciones modernas llamadas a garantizar los derechos y las vidas de los ciudadanos en América Latina, que más bien siguen reproduciendo la colonialidad del ser, del saber, del creer y percibir. No por menos Walsh (2020), la antropóloga y educadora norteamericana radicada en Ecuador, que ha estado impulsando trabajos de interculturalidad en comunidades de la región andina, habla de la pérdida de la esperanza de transformar el sistema y creer que es posible otro mundo a nivel global; y, más bien, apuesta por esos «modos muy otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar» (162).

Aclara Walsh (2020) que no se trata de que no siga queriendo el cambio del sistema capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal en su conjunto y totalidad, sino más bien que su lucha es desde «los abajos», desde las comunidades, desde los subalternos, o sea en pro de «actividades político-epistémicas que desmontan, desplazan e interrumpen los universalismos de totalidad, incluyendo los que orientan nuestras universidades y también los que han venido orientando la izquierda y el feminismo eurocentrados<sup>3</sup>» (162).

---

3 Se trata de «un universalismo de género que proyecta hacia el resto de la humanidad, lo que en realidad es la experiencia histórica y la forma de interpretación y problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas geopolíticamente en Occidente» (Espinosa, Gómez y Ochoa 2014, 13).

Junto a Walsh, diversos antropólogos han estado confrontando la discriminación, el racismo y toda forma de exclusión relacionada con la historia colonial, pero también el reconocimiento jurídico de la diversidad como parte de su labor. Mella (2021) ve la dimensión política del trabajo de Walsh a partir del concepto interculturalidad crítica, el cual destaca no se concibe desde una sala académica y no será posible «si no viene acompañado de determinadas prácticas sociopolíticas que reorganicen las asimetrías existentes entre los diversos grupos» (246). Así el trabajo de la interculturalidad crítica, desde abajo, con la gente, busca que las personas estén conscientes de las diferencias jerárquicas presentes en los territorios que los hacen inferiores y que estos, a su vez, se comprometan a transformar su situación.

Así, plantea Mella (2021) «la interculturalidad aparece como un proceso permanente de relación entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas» (247), que implica, no solo, aprendizaje mutuo y el fomento de relaciones de respeto a la diferencia cultural de las personas implicadas, sino también la construcción desde el Estado de determinadas condiciones de igualdad entre los diversos grupos poblacionales que cohabitan en un territorio.

Como se puede ver, en los documentos analizados existe una crítica a la modernidad y a las instituciones que prolongan sus efectos coloniales y una búsqueda de respuestas ante las preguntas críticas procedentes desde la resistencia histórica territoriales. De hecho el filósofo Duque (2021) plantea que rechazarla como una totalidad es contraproducente, pues, entre otras razones, «no hay posibilidad fáctica de un regreso colectivo a una instancia “pre-moderna”: somos inexorablemente hijas e hijos de la modernidad» (52), más bien se importantiza valorar los elementos emancipadores que nos legó la modernidad.

Así, plantea Duque (2021) quienes trabajan en los territorios desde la perspectiva decolonial han aprendido el significado profundo de diversas expresiones y, más bien, buscan digni-

ficarlas en las investigaciones, para darles un lugar, desde la Academia, en las luchas políticas de resistencia y descolonización de los pueblos.

Uno de estos conceptos —importante destacar— es el de la Pachamama, puesto que de alguna manera, desde su sentido más profundo se ha estado denunciando la colonización sobre la naturaleza. Desde los pueblos indígenas se ha rescatado que la Tierra (la naturaleza) es la madre (la Pachamama), a la que se debe tratar como semejante y por tanto respetarla y amarla. De modo que, como afirma Duque (2021) no se parte de una relación desde los paradigmas epistemológico de la modernidad sujeto-objeto, sino desde una espiritualidad que convoca a una relación ancestral de respeto, de iguales entre los seres humanos y la naturaleza.

Desde estos conocimientos se ha denunciado cómo los intereses capitalistas han reducido a recurso la naturaleza para su explotación con fines de acumulación de capital y satisfacción de la ambición humana. Se trata de una cosmovisión incomprendida, «reducidas siglo tras siglo a planteamientos irracionales y la espiritualidad en que se afincaba, fue sometida a burla por todos los sectores sociales, especialmente los gubernamentales, los empresariales y muchos intelectuales» (E. Gómez 2017, 134).

Es probable que el conflicto que describe Castro-Gómez exista, y aunque más del 60% refería a epistemología otras, no se encontraron documentos significativos que muestren que los intelectuales que luchan por hacer justicia epistémica rechacen a las instituciones modernas, como consecuencia de la modernidad. Más bien se trata, si se pudiera tomar las palabras de Blaser (2019) de un conflicto entre la tribu de los modernos que usa la ciencia universal como único protocolo razonable para determinar cómo relacionarse con la naturaleza y, por otro lado, una tribu ancestral que no distingue entre cosas naturales y culturales. Consiste, plantea Duque (2021), en conflictos ontológicos, los cuales define como «espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran

con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizante en vez de mutuamente destructivas» (58).

De aquí es que resulta interesante la relación que resalta Mella (2021) entre la interculturalidad en el giro decolonial, ya que refiere precisamente a buscar soluciones a la ontologización del conflicto. Plantea que es necesario promover espacios de encuentro y de dialogo sobre determinadas proposiciones discursivas, «donde se tejan relaciones concretas interpersonales, se valore la diversidad de saberes y se construya prácticas sociales de inclusión que contraresten las prácticas sociales de exclusión heredadas de los ordenamientos coloniales» (247).

De Sousa (2010) invita a superar lo que llama «pensamiento abismal» o sea esa concepción de que existen dos universos epistemológico irresconciliables: un pensamiento moderno (instituido en la academia) y otro pensamiento subalterno. Y plantea la necesidad de una ecología de saberes, afirmando que «es una ecología porque está basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía» (32).

De todos modos, la polémica continúa con ribetes muy resbaladizos. Castro-Gómez (2019) expresa la preocupación de que este posicionamiento radical de los que él llama «abyayalistas» lo lleve a colocarse del lado de aquellos grupos (neoliberales y/o neofacistas) que desde hace muchos años combaten el pensamiento decolonial. Pero, del mismo modo, Duque (2021) afirma que los epítetos utilizados por Castro-Gómez, cuando acusa de «abyayalista new age posmoderno» a los intelectuales que trabajan en las comunidades, se han convertido en dardos usados por quienes detracan las luchas decoloniales, fundadas en la sabiduría de los pueblos ancestrales.

## Jerarquía vs herterarquía

Los documentos analizados advierten el empeño de Aníbal Quijano de poner en claro la diferencia y lo nuevo que tenía la teoría de la Colonialidad del Poder en comparación con otras relacionadas a la colonización, presentes en diferentes regiones del mundo. Segato (2014) trae a colación que Quijano afirmaba que la perspectiva de la Colonialidad se alejaba de los Estudios Postcoloniales asiáticos y africanos, ya que estos enfoques consideraban la colonización como un asunto periférico y próximo a finalizar, al margen de la hegemonía europea. Más bien, la teoría de la Colonialidad del Poder percibe a América como un tema central, en vista de que es el «nuevo continente» la fuente desde donde emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente.

El esfuerzo de Quijano, afirma Mella (2021), es mostrar que aún siguen intactas y enquistadas relaciones jerárquicas de carácter raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género arraigadas en el sistema-mundo. En otras palabras, para Quijano con la colonización de América se suscita una estratificación de la fuerza de trabajo, una codificación sobre los cuerpos que dan al traste con una serie de identidades raciales alrededor de la dicotomía raza superior / raza inferior, sobre la que se reestructurarán las relaciones coloniales que persisten y a partir de las que se ha jerarquizado el sistema-mundo.

Y es que para la red Colonialidad/Modernidad el sistema-mundo coexiste como siamés inseparable de la colonización, le es consustancial desde su raíz, pero también le es causa de desgracia, dado que estas categorías étnicas creadas acabaron siendo la matriz cultural que permitió organizar la explotación en el luego llamado «sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial» (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 13).

En la definición de Wallerstein (2004) sobre el sistema-mundo ya se percibe hacia donde se dirige la jerarquización pre-

tendida, en efecto de que el nuevo régimen global implicaba un acuerdo entre Estados supuestamente soberanos estructurados en una red (que los potencian y los limitan), para conseguir un equilibrio de poder, de cara a que ningún Estado ligado al sistema se convierta en un imperio-mundo, con capacidad de dominar a los otros. Pero como se puede percibir, sí con la posibilidad de dominar lo nuevo que es «otro», a causa de que la precondition es la colonialidad y la absorción de una lógica de explotación jerárquica étnicamente constituida y ahora al servicio del capitalismo global.

Como se puede ver, lo establecido por el concepto de colonialidad alude a un sistema de jerarquización geopolítico macroestatal. Según Castro-Gómez (2019) para este modelo, «la lógica única del capitalismo se juega por entero en el nivel global del sistema-mundo» (9). De modo que todas las otras instituciones, Estado, familia, la sexualidad, la práctica de subjetivación, etc., están al servicio de esa totalidad de alcance global.

Y es aquí donde aparece una de las críticas troncales realizadas a la teoría de Colonialidad del Poder. Castro-Gómez (2019) cuestiona la tesis que plantea que «el racismo es un fenómeno que se origina en el siglo XVI con el surgimiento de la economía-mundo y que esa misma lógica se reproduce en todas las diferentes formas de racismo hasta el día de hoy» (38).

Para ello, Castro-Gómez (2019) hace suyo el discurso de Michael Foucault, al decir que no se trata de un sistema jerárquico, sino más bien de un sistema heterárquico, con tres niveles bien identificados donde se dan relaciones de poder, entendidas como una maraña o cadena de relaciones que utiliza diferentes tecnologías para el dominio.

Un primer nivel microfísico, plantea Castro-Gómez (2019) es en el que operan «las tecnologías disciplinarias, así como las tecnologías del yo, que buscan una producción autónoma de la subjetividad» (31). Es el llamado nivel de la corpo-política, o sea la forma en que se diseñan y aplican una serie de tecno-



logías destinadas a vigilar y orientar el comportamiento del individuo, a través de las instituciones modernas y premodernas: la medicina, la iglesia, la escuela, la fábrica, el ejército, etc. Por medio de estas instituciones se normalizan los comportamientos, dotando al individuo de distintas reglas, con drásticas consecuencias sobre el cuerpo, de cara a garantizar el orden social.

Un segundo nivel, plantea Castro-Gómez (2019) es el mesofísico o biopolítico, en «el que se inscriben los distintos dispositivos internos de seguridad que harán posible la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones» (31). Se refiere al montaje de un sistema de gobierno que busca favorecer la emergencia de un tipo deseado de población, para lo cual se desarrollan tecnologías destinadas a regular los procesos vitales de la población para prolongar la vida y a optimizar unas condiciones que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital. Mientras que, por otro lado, en sentido contrario, también se desarrollan unas tecnologías para la exclusión violenta de aquella población o raza que no son útiles o estorban al desarrollo del capital. Dado que esta última población no será beneficiada directamente por la acción del Estado al servicio del capital, se pudieran convertir en un peligro, con lo cual a ellos se les deben controlar con sometiéndolos a la sobrevivencia, vigilancia y castigo.

Hay un tercer nivel al que Castro-Gómez (2019) llama macrofísico y lo equipara con la geopolítica «en que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la libre competencia por los recursos naturales y humanos del planeta». Es este nivel el que se equipara con el sistema-mundo de Immanuel Wallerstein y que asumió Aníbal Quijano como único nivel donde se juega la lógica del capitalismo global y desde donde se vislumbra que todos los demás niveles están al servicio de esta totalidad mayor.

La crítica de Castro-Gómez (2019) va directamente a la visión de totalidad del nivel global como factor estructurante de to-

dos los demás niveles, como si desde la metrópolis, centro global de la geopolítica (macrofísica), se pudiera estructurar o determinar la biopolítica (mesofísica) y la corpo-política (microfísica) jerárquicamente. Con lo cual no se trata de una sola lógica racista, sexista o de desigualdad económica que luego se difumine e instale en todas las cadenas de poder. Se trata, más bien, de una teoría heterárquica, «en la que la vida social es vista como compuesta de diferentes ensamblajes o dispositivos que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan solo parcialmente interconectados» (35).

Existen, en este tenor, múltiples, variados y disímiles dispositivos coloniales de poder que actúan en diferentes niveles (micro, meso, macro), con ámbitos específicos de operación y en diferentes coyunturas históricas y que en algún momento pueden llegar a articularse en una red «sin que haya subsumición de unas en la lógica de las otras» (Castro-Gómez 2019, 38). De forma que, si se reflexiona desde el punto de vista de la raza, existen diferentes tecnologías de racialización, no todas ellas conmensurables<sup>4</sup>, que a veces se cruzan formando entramados complejos con otras desigualdades como raza, clase y sexualidad, pero que muchas otras veces operan de forma independiente y con su propia temporalidad.

La crítica, como se ve, va dirigida a esas reflexiones que se orientan a impulsar un cambio macroeconómico para abolir el capitalismo a través de una revolución como panacea de las luchas decoloniales antes referidas. En ese tenor, plantea Grosfoguel (2018) en algún momento se pensó que si se resolvía el problema económico (problema central), se va a resolver todas las otras desigualdades, por considerarlas epifenómenos. O sea, que si se resolvía el problema capital-trabajo se tendría solucionado los mecanismos o dispositivos que producen racismo, patriarcado, ecologicidio, etcétera.

---

4 Reviere a que puede ser sometido a un conjunto parámetros que muestran la forma en cómo podría llegarse acuerdos entre las diferentes dimensiones, de forma que resolvería el problema donde hubiere conflictos epistémicos entre las afirmaciones (Rorty 2001).

Eventualmente la visión heterárquica de poder es una crítica a la visión jerárquica del sistema-mundo, sin embargo, en los documentos analizados se percibe una acogida significativa, e incluso algunos autores la utilizan para, a partir de ella, justificar aseveraciones, destinadas a mostrar la coexistencia de las formas de dominación en el espacio local, en el espacio doméstico y el espacio geopolítico (Andrade 2019; Beltrán 2019; Puyol 2015).

Esta visión, incluso, parece abrir reflexiones interesantes, plantea Puyol (2015), dado que ofrece una serie de efectos analíticos que reforzarían la teoría de la colonialidad y, por otro lado, augurarían nuevos debates. Como, por ejemplo, más que entender que las relaciones de poder más globales son las responsables de estructurar a las menos globales, la teoría heterárquica plantea que las relaciones de unas redes con otras no son determinantes, sino parciales o que las redes globales (macrofísicas) no determinan las locales (meso o micro-física), más bien que pudiera suceder lo contrario, con lo cual resalta el valor del trabajo etnográfico y territorial. Esta visión, afirma Puyol, se manifiesta como una metodología válida para pensar el vínculo modernidad-colonialidad y corregir ciertos postulados defendidos por el tratamiento teórico del Sistema-Mundo.

Años anteriores, en un documento icónico titulado «El Giro Decolonial», ya Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, habían advertido la insuficiencia del primer proceso de descolonización, pues se limitó a la independencia jurídica-política de las periferias, y reclamaban que la decolonización tendrá que tomar en cuenta la heterarquía de las múltiples relaciones, que enumeraba Quijano (2000), raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas. Estas relaciones, ahora heterárquicas, son retomada por Boddenberg (2018) para plantear la necesidad de analizarlas interseccionalmente.

Introduce aquí el concepto de inteseccionalidad, el cual «refiere a la relación de las múltiples dimensiones de desigualdades y formas de opresión sobre la identidad social de las

personas considerando la etnia, la clase social y el género» (Boddenberg 2018, 1). Es un concepto que entiende que el género, la etnia/raza, la religión y la clase entre otras clasificaciones sociales operan en múltiples niveles de la vida social, lo cual pudiera contribuir a una propuesta de colaboración entre el conjunto de resistencias que despliegan los diversos sectores subalternizados (Mella 2020, Boddenberg 2018).

La propuesta de interseccionalidad se remonta en los años 70, en el momento del auge del feminismo negro en Estados Unidos. Fue acuñado por la académica y activista Kimberlé Crenshaw, quien lo vislumbró como «un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas, con el fin de mostrar las diversas formas en que la raza y el género interactúan para dar forma a complejas discriminaciones de mujeres negras» (Cubillos 2015).

El análisis de la interseccionalidad, teniendo en cuenta el análisis heterárquico del poder, podría contribuir a ampliar la mirada hacia otras formas de violencia que afectan a colectivos altamente vulnerables como consecuencia de discriminaciones y desigualdades múltiples, en los diferentes niveles o capas, tanto en el ámbito comunitario, como de las políticas públicas o el de las relaciones internacionales.

La perspectiva de la interseccionalidad es relacional, de suerte que una persona puede experimentar diversos tipos de opresión en diferentes contextos, en diferentes niveles y de diferentes tipos de jerarquía. Su importancia no está determinada, las relaciones entre los diversos niveles de estructura y ubicación se revelan a través del proceso de investigación. (Hankivsky y Renne 2011). Ellas cobrarán mayor o menor importancia según los contextos, en los cuales generan dinámicas de inclusión/exclusión y sus correlatos de mayor o menor privilegio. Con ello, coincide con Castro Gómez (2019) en que no hay una sola lógica sexista o racista, «que luego se difumine por todas las cadenas de poder. Entre los diferentes regímenes históricos de poder existen disyunciones, incomensurabilidades y asimetrías» (36).

Hankivsky & Renne (2011), que el poder: opera en diversos niveles discursivos y estructurales y desde ahí excluye algunos tipos de conocimientos y experiencia; da forma a las posiciones y categorías de los sujetos (eje: raza, racialización y racismo) y, finalmente, opera de forma conjunta para garantizar privilegios intra e inter-comunidades.

**Tabla 1**

*Relación desigualdades en relación con el género y niveles en el debate sistema-mundo jerarquizado vs. confluencias políticas heterárquicas*

| Punto de partida | Jerarquía básica /   | Microfísico / corpopolítica *   | Mesofísico / biopolítico**  | Macrofísico / geopolítico***  |
|------------------|----------------------|---|---|---|
|                  | Raza                 | blanca/no blanco (indígena/afro)  | Políticas públicas (educación/cultura)                                | Tratados internacionales racializados / relación "países desarrollados" / "países subdesarrollados" |
|                  | Clase                | Clase alta, media, baja   | Políticas públicas de empleo / impositivas / economía                 | Relaciones de comercios internacional / Tratados internacionales sobre el trabajo.                  |
| Género           | Sexualidad           | Hombre/ Mujer/trans / No binario, etc.                                    | Políticas públicas de discriminación por sexo                         | Tratados respecto a opciones sexuales diferentes  |
|                  | Conocimiento / Saber | ciencia/ no ciencia   | Disciplinas, escuelas, departamentos, ortodoxias/desdisciplinamiento  | Normas, convenios, indicadores y jerarquías institucionales educativas                              |
|                  | Religión             | Religiosidad popular / cosmogonías / religiones mayoritarias / religiones | Religión oficial /políticas públicas (educación/cultura) / concordato | Tratados internacionales sobre libertad de creencia /dominio de las religiones mayoritarias         |

Nota: Construcción propia. \*Refiere aquí a nivel comunitario, de pareja, familia, redes sociales, etc.; \*\*Refiere a políticas de Estado y a las instituciones, medios de comunicación, etc.; \*\*\*Refiere organismos internacionales

La relación interseccionalidad y heterarquía del poder permite ampliar la mirada, analizando la correlación que pudiera existir entre diversos niveles como el de pareja, de la familiar, del comunitario, del institucional y del global, así como sus

interrelaciones y sus efectos al entrelazarse con las desigualdades provocadas por las jerarquías preexistentes o con el tipo de políticas públicas que se impulsan desde el Estado.

Siguiendo el criterio de interseccionalidad, para acercarse a la matriz de dominación postulado por Hill (2012), es importante que se tenga en cuenta en cada cuadro que el dominio de poder está interrelacionado estructural, disciplinaria, hegemónica y interpersonalmente y que «la intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión» (36).

En este orden, toma adquiere sentido el pensamiento fronterizo, presentado por Walter D. Mignolo (2005), no por lo que divide, sino por espacio natural/construido para generar conjunciones y diálogos entre seres distintos y plurales. O sea, un «lugar de intersección de lo diferente, como espacio de comunicación, espacio habitable que permite la co-presencia y el diálogo de diferentes órdenes ontológicos que se tocan e interactúan, recreándose a través de las relaciones que establecen entre sí, ampliando las posibilidades de existencia de lo real» (Neves da Costa 2017,177).

## Calibanismo vs el arielismo

Uno de los debates analizados ha sido el tema del Caribe, a través de la reflexión sobre la existencia o no de una filosofía poscontinental para distinguirla de la filosofía continental. Su principal preocupación es que la reflexión sobre la colonialidad se ha prolongado en la zona continental y ha dejado rezagada la reflexión contextualizada de otros espacios como los fronterizos, archipelágicos y costeros.

El integrante de la red Modernidad/Colonialidad Maldonado-Torres (2020) reconoce que las «filosofías analíticas y continentales han trazado los contornos de la reflexión que

usualmente se considera legítima en las aulas de enseñanza universitarias en distintas partes del mundo» (1) y procede a distinguir las connotaciones de cada una.

Por un lado, Maldonado-Torres (2022) entiende que la filosofía analítica está más cercana a las ciencias duras y matemáticas, en desmedro de la historia y sus reflexiones, mientras la filosofía continental la distingue como aquella que se enfoca «en la constitución del sentido de cualquier fenómeno o evento, la cual tiene más afinidad con las humanidades y generalmente enfatiza la relevancia del tiempo, la tradición, la experiencia vivida y/o el contexto social» (1). Esta última recibe este nombre porque sus principales contribuyentes son europeos continentales, que suelen estar atrapados en concepciones eurocéntricas de espacio y tiempo. De iguales dolencias sufre el pragmatismo estadounidense, dado que reproduce los mismos problemas de la filosofía continental.

En este mismo orden, se pudiera hablar de cierto latinoamericanocentrismo, que asume un carácter continentalista, que lleva a «imaginarse a los espacios isleños como si fueran parte de unidades continentales o cuasicontinentales» (Maldonado-Torres 2022, 5). Y es que, ningunos de estos enfoques, dan cuenta de la dinámica de las latitudes no continentales, dado que los fenómenos se abordan a menudo como si fueran un apéndice de Europa o de la filosofía continental o simplemente se les solapa.

Es momento ya de esbozar una filosofía, dice Maldonado-Torres (2022) que denote el «pensamiento que se encuentra en los intersticios de las formaciones espirituales continentales y en múltiples otras zonas en tensión con el proyecto de la modernidad/colonialidad» (2). La filosofía poscontinental podrá asumir su propia reflexión en espacio donde los referentes de los pueblos originarios de América Latina fueron arrazados y su referente es la negritud, en seres humanos que son ubicados fuera de las zonas del ser y del no ser (Fanon 2009).

A partir de esta delimitación se podrá asumir con mayor claridad examinar la relación entre raza, colonialismo, capitalis-



mo, sexo, género y poder y entender las identidades, las negaciones, las derivas o los derroteros que toman los pueblos del Caribe, y, sobre todo, «a explorar imágenes que ayuden romper con la hegemonía espacio continental» (Maldonado-Torres 2022, 19), que tiende a subalternizar los saberes otros de sectores ya subalternizados.

Es de este debate —el de la posibilidad de una filosofía poscontinental emergente en confrontación con una continental establecida— que se puede entender el otro debate: Calibanismo vs Arielismo.

En este tenor, se trata de un debate que contiene a dos personajes literarios que se distinguen por la forma de confrontar la dominación. Se toman de la tragedia de Shakespeare llamada *La tempestad* (1611), la cual se le ha dado la lectura, desde América Latina como «encuentro entre dos ideas de mundo, que conlleva la tensión originada por el ingreso de aquello que el mundo eurocéntrico denominó “lo otro”» (Escobar, 2013). La obra reúne tres personajes a los que le da papeles relevantes para el análisis posterior: Próspero, hombre europeo, representante del poder y los valores continentales; y los subalternos, Calibán y Ariel, sus esclavos.

En el año 1999, el Uruguayo José Enrique Rodó publicó su ensayo Ariel. Una obra que se centraba en el personaje de La tempestad. En ella, el autor abordó los problemas perentorios de su época en una novedosa e interesante relación entre Próspero, Ariel y Calibán. El autor apostó por Ariel «para representar los altos valores espirituales y morales de la latinidad, mientras el Calibán simboliza la dureza, la democracia homogenizante, el materialismo y el pragmatismo anglosajón» (González 2018).

La publicación del ensayo de Rodó se efectuó en contextos de turbulencia en América. Numerosas intervenciones producidas en países como Cuba, Nicaragua, República Dominicana, Haití y México, que significó horrores para los países intervenidos a la vista del mundo. Estos somentimientos de los Estados Unidos a otros países eran vistos con excesiva

desconfianza por los grupos intelectuales de los países americanos. La antinomia creada por Rodó contra los vecinos interventores creó una corriente de pensamiento que generó en resistencia, a partir de la difusión y apoyo de destacados pensadores latinoamericanos<sup>5</sup>: Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, Roberto Fernández Retamar, Arturo Ardao, Leopoldo Zea, Mario Benedetti, Carlos Gagini, Manuel Ugarte y Juaquín García Monge (Rodríguez 2008).

El arielismo entonces derivó en un antimperialismo que sostenía que, ante el avance, principalmente de los Estados Unidos de Norteamérica, los países de América Latina deberían unirse para evitar ser absorbidos. Ugarte, por ejemplo, uno de los defensores del arielismo, planteaba que «Los Estados Unidos dominan actualmente todas las aproximaciones del Mar Caribe y aunque nosotros no tenemos tendencias imperialistas, estamos en el deber y en la necesidad de conservar las Indias Occidentales como una salvaguardia contra la doctrina del Monroe» (Ugarte 1123, 84).

Las ideas del pensador Rodó fueron bienvenidas en América y sirvió para generar resistencia ante la avanzada norteamericana, pero también dividió la sociedad, pues encerraban una «concepción elitista de la cultura ya que presupone que sólo la minoría selecta de los mejores puede guiar a la sociedad de forma desinteresada» (Pulido 2009, 246). Para Rodó, los propios valores espirituales de América Latina debían dar lugar a una cultura superior y por tanto a una raza superior, que debía buscar sus ideas en Europa, en contra de los norteamericanos.

Por otro lado, el Calibán es el personaje de *La tempestad* que representa el esclavo salvaje deforme y rebelde. Una de las frases claves de la obra es «Esta isla es mía», dichas por Calibán: una afirmación de sus derechos a la tierra que le fue

---

5 Aunque no se identifican como parte de la corriente Modernidad/Colonialidad, no se puede soslayar su aporte precedente al pensamiento latinoamericano como resistencia, subvención y respuesta a una afrenta foránea (Lopez s.f.).

arrebatada por la usurpación de Próspero (Hulme 2017, 38). La palabra calibán se atribuye a una deformación de la palabra caníbal<sup>6</sup>, procedente del Caribe, apelativo que Cristóbal Colón dio a una zona antropófaga del mar Caribe. De hecho, «cuando el bachiller Andrés Bernáldez —amigo personal de Colón— escriba su Historia de los Reyes Católicos, también repetirá el locus aterrador del caníbal (Hulme 2017, 208)». Sin embargo, Hulme (2017) plantea que esto pudiera ser un mito, pues no existen tales evidencias.

Aunque varios intelectuales han asumido la metáfora del Calibán como símbolo del latinoamericano, es Fernández Retamar (1994a) quien ha dado forma más definida al concepto, quien lo define como un símbolo del mestizaje de América. Separándose de la metáfora de Ariel, Fernández plantea que es tiempo de «asumir ahora nuestra condición de Calibán, lo cual implica repensar nuestra historia desde el otro, desde otro protagonista» (Fernández Retamar 1995a, 22).

Se trata de una cultura, plantea Fernández Retamar (1995<sup>a</sup>), la mestiza, calibanesca, revolucionaria, que reclama sus tierras, que responde y no se queda tranquila. La intelectualidad tradicional, representada por Ariel, debe ser sustituida por una intelectualidad revolucionaria. Pero no para formar élites, el mestizaje no hace al latinoamericano superior, no existe razas inferiores o superiores. Afirma «de que haya simplemente razas forma parte orgánica de la ideología del Occidente depredador. El mestizaje es en Martí popular, auténtico, antirracista». (82).

Calibán es una especie de monstruo en la obra de Shakespeare, que no puede hablar. Próspero le enseña su propio idioma.

---

6 Retamar (1994<sup>a</sup>) plantea que probablemente Shakespeare tomó la palabra Calibán del ensayo de Montaigne «De los caníbales», publicado en 1580 y traducido al inglés en 1603 por John Florio. Montaigne había creado este término a partir del nombre de los caribes, el pueblo que habitaba las Grandes Antillas a la llegada de los españoles, aunque aplicándolo a los indígenas del Brasil. Por otro lado, otros autores, sin embargo argumentan que el término deriva probablemente de la palabra gitana *cauliban* (negro, oscuro), grupo humano marginal y reprimido en la Inglaterra del Siglo XVI (Vaughan and Vaughan 1993).

En ese sentido, resulta simbólica la respuesta que da el personaje «Me enseñaste el lenguaje y de ello obtengo el saber maldecir. ¡La roja plaga caiga sobre ti, por habérmelo enseñado» (Shakespeare 1964, 33).

Aquí está la clave de la aproximación retamariana al tema, que plantea que la particularidad de haber nacido mestizo, como resultado de una mezcla étnica y cultural —fomentada por las condiciones de la colonización y la dependencia posteriores— posibilita mediante la unificación de la lengua, o sea de la cultura, la construcción de una cultura latinoamericana. Se trata de un antropófago que come cultura, que come conocimiento y es capaz de construir su propia cultura, mientras rechaza, resiste, lucha y cambia su condición de oprimido (Vior 2000).

Una interpretación sobre este antropofagismo es la supuesta intención de Fernández Retamar de mostrar una identidad homogénea del pueblo latinoamericano, identificado con la figura maltrecha del Calibán descrito en la novela de *La tempestad*, con la cual el intelectual anticolonial debe estar identificado. Autores como Vior (2000), rechazan esta intención y postulan que esta visión subsume la heterogeneidad de la cultura de América Latina. De modo que reconocer esta heterogeneidad es uno de los factores que le pueden permitir al latinoamericano hacerse una imagen verídica de sí mismo.

De todos modos, lo que se presenta aquí es un debate importante derivado de una obra de pretensión universal como *La tempestad*. Por un lado, el arielismo de Rodó, con enfoque continental, representación del antiimperialismo gringo, que busca su identidad en lo latino europeo para separarse radicalmente de la doctrina Monroe. Versus el calibanismo de Retamar, de origen caribeño, vista como el caníbal que come todo tipo de cultura -incluyendo la gringa- y que reproduce, con beligerancias incluidas, la cultura latinoamericana.

## Lo político vs la rigurosidad académica

Ya se mostraron algunos de los debates más notorios encontrados en los artículos revisados y los posicionamientos de diversos autores. Se trata de críticas intersticiales entre intelectuales que se consideran parte de la corriente decolonial o que de alguna forma simpatizan con algunas de sus posturas. No obstante, existen otras críticas directas a autores determinados en los artículos revisados. Por ejemplo, el caso de Duque (2021) que considera que Castro-Gómez ejerce extractivismo epistémico al usar conceptos o categorías emanados de las comunidades originarias (como Suma Kawsay o Pacha-Mama, etc.) de forma descontextualizadas y unilateral. O el caso de Grosfoguel (2013) quien acusa a Aníbal Quijano (autor del término Colonialidad del Poder) de no reconocer ningún pensador del Sur Global, ni la tradición crítica anterior que identificó el fenómeno que luego le llamó colonialidad.

En este mismo orden, se le critica a la red de Colonialidad/Modernidad de tratar el tema decolonial como una novedad sin precedentes importantes dentro de la crítica latinoamericana, dado que en sus trabajos no se exhibe un conocimiento acabado de los estudios de los siglos XIX y XX, lo cual, a juicio de Zapata (2018) desvaloriza como convencional a las relaciones precedentes.

Este acápite se centra en resaltar críticas realizadas que cuestionan el nivel de rigurosidad de la teoría de la Colonialidad del Poder, practicadas por diversos autores externos que expresan sus ideas en los artículos revisados, algunas de ellas respondidas con altura, pero otras probablemente dejan abiertos importantes debates.

La primera crítica que se resalta es directa a la red Colonialidad/Modernidad realizada por Petrucelli (2020), quien refiriéndose a ellos como un grupo de académicos implantados en Estados Unidos que reproducen todas las prácticas académicas inaceptables, como la mercantilización de la educación, afirma que practican rehuir de la crítica a autores contemporáneos de sus propios campos, para no ganar opositores que le coloquen obstáculos; se forman séquitos e im-

pulsan la producción de breves documentos, en detrimento de las extensas obras unitarias. Su práctica es alejada de los movimientos sociales latinoamericanos, «su mundo es el de las cátedras, los seminarios, los congresos y los viajes alrededor del planeta, cuyas comodidades sólo se abandonan muy de vez en cuando» (60).

Se le identifica como un grupo compenetrado que se reconocen y se citan, hasta el punto de conformar una red bastante endogámica, lo que puede explicar su gran visibilidad. La cual ha sido acogida acríticamente por grupos de intelectuales que «repiten hasta el hartazgo palabras comodines que suelen cerrar más que abrir el análisis» (Zapata 2018, 53)

La imprecación de Petruccelli (2020) es coherente con diversos documentos que hacen referencia a la acusación realizada por Rivera Cusicanqui (2010), quien catalogó de colonialismo académico a la práctica de un grupo que, ejerciendo desde Estados Unidos, formaban parte de la red Colonialidad/Modernidad. La escritora destaca las pericias de este grupo para granjearse favores, pues, afirma que mediante el «juego de quien cita a quien, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente» (29). Con este extractivismo del sur, los intelectuales en el norte se garantizan salarios, comodidades y privilegios. Pero también, se verifica la reciprocidad perversa, dado que se da, según Cumes (2021), una excesiva aceptación entusiasta por parte de las academias locales del conocimiento que proviene de las universidades del Norte, asumiendo la pretendida novedad de estos planteamientos.

Desde fuera del grupo Modernidad/Colonialidad, pero desde la misma academia latinoamericana, Petruccelli (2020) afirma que la teoría decolonial, se trata de un conglomerado de enunciados sin rigor lógico, sin solvencia teórica y sin erudición alguna. Emplean una confusa mescolanza de niveles analíticos, operaciones intelectuales y dimensiones de la rea-

lidad. Intenta dar respuestas simples a una realidad compleja, como es el caso de pensar que la matriz colonial de poder puede explicar las crisis del capitalismo de América Latina y el mundo.

Más que teoría, se trata de una jerga de un grupo, que ha logrado más generar identidad que aclarar algún problema empírico o conceptual. En ese orden se caracterizan por su interminable proliferación de términos, de cara a una búsqueda frenética de lenguaje propio (Petruccelli 2020).

Es sintomático, se arguye, la superficialidad con la que se rechaza la episteme occidental o la retórica de la modernidad. El rechazo a estos sistemas responde a un llamado desprendimiento de una episteme occidental que nunca han sabido explicar en qué consiste. De todos modos, sin especificar, se lanzan a afirmar que llaman a romper con la episteme occidental, para por otro lado acoger algo así como la magia o religión. Y, dado que sus argumentos están plagados de autores europeos, sus enunciados no son más que críticas eurocéntricas al eurocentrismo de la modernidad europea y, por tanto, desde su perspectiva, profundamente colonial (Petruccelli 2020, Sols 2021, Álvarez 2021, Ocampo 2020).

La crítica de Álvarez (2021) no es menor. Califica a la teoría de colonialidad del poder de culturalista, dado que se juzga elementos de naturaleza económica, política o social desde la cultura como filtro primordial; la cataloga de determinista, dado que el sujeto está determinado por la geografía (por donde nació), de forma que si es europeo está condenado a ser colonial; la atribuye de idealista y paternalista, pues, plantea que, se percibe las culturas precolombinas como puras, no contaminadas y se sobreprotege discursivamente al individuo que allí habita. Los autores ligados a esta corriente, afirma el autor, tratan los casos como si «ninguno de los grandes males que él diagnostica, patriarcalismo, racismo, antiamientalismo, explotación fuese conocido en la América precolombina» (9).

Interesantes críticas se lanzan desde el feminismo a la teoría de la Colonialidad del Poder. Se dice de ella, en primer lugar, que mantiene un sesgo colonial, pues no se encuentran análisis significativos sobre sexo y sexualidad. Son omitidas las teorías feministas que provienen de sectores racializados de la población. En segundo lugar, se percibe a la red Modernidad/Colonialidad como sumamente androcéntrica, pues en los estudios decoloniales actuales las mujeres son minoría, eclipsada por un canon masculino anticolonial, y no ocupan las posiciones más visibles (Curiel 2021).

Afirman que antes del auge de la red Colonialidad/Moderidad, las mujeres feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas han profundizado en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos y, que a pesar de que sobre estos temas existe un vasto corpus teórico, no forman parte de las bibliografías de estas corrientes (Curiel 2021).

Este sector, además da cuenta de un desfase importante, como resultado de un descuido académico. Plantean que los discursos decoloniales han tomado tal predominio que se erigen como «totalizantes sobre los sectores subalternos, con mayor legitimidad y visibilidad que los discursos subalternos mismos, cuestión que se han atrevido a calificar como colonialismo académico» (Zapata 2018, 63).

## Conclusiones

Luego de haber revisado cien (100) fuentes documentales y analizado los puntos de partida y los postulados de los intelectuales que se han referido, en revistas indexadas, al tema de la teoría de la Colonialidad, se puede verificar la gran proliferación, versatilidad, intersectorialidad y heterogeneidad



de la producción intelectual en estos últimos cinco (5) años (2018 - 2022).

Para profundizar, el artículo se valió del análisis de los debates para distinguir diferentes posturas que se contrastan en los documentos estudiados, así como las posibilidades de encuentro entre grupos de intelectuales que han abordado la temática en cuestión. Es importante aclarar que, aunque se eligieron los autores que toman posturas radicales que permiten resaltar la contraposición en los debates, no significa exclusividad en los enunciados o posturas, dado que los debates y autores se transversalizan en algunos casos, puesto que unos autores toman posición no sólo en uno sino en varios de estos debates.

El análisis de los artículos, por el nivel de citación, permite verificar un conglomerado de autores más o menos preponderantes que son citados de forma consistentes por nuevos intelectuales que entran en el debate, ya sea de forma sinérgica o apartándose de la red Modernidad/Colonialidad radicalmente. Estos autores, que pertenecen o han transitado por la red, tienen en común la crítica a la modernidad, al eurocentrismo y la tendencia a poner en el centro a sectores subalternos en un esfuerzo académico por rescatar su historia, su cultura, su arte, sus saberes, sus creencias y sus *pensares*, para desde ahí postular a una liberación más auténtica postulada como decolonialidad.

Del mismo modo, se puede percibir, que luego de años de producción intelectual sobre la teoría en cuestión, van apareciendo en el pensamiento latinoamericano y de otras latitudes, críticas ponderadas sobre lo que han llamado «las exageraciones epistemológicas» de la literatura decolonial. Estas diatribas intentan mostrar la falta de rigurosidad de un pensamiento que ha acaparado la escena del debate académico latinoamericano y que se ha aliado, en muchos países, a las diferentes oleadas de los gobiernos progresistas en la región.

De igual forma, se percibe significativas fragmentaciones internas en la red Modernidad/Colonialidad, a partir de postu-

ras que pudieran estar generando nuevos conceptos, criterios y rutas para el acompañamiento de los procesos de cambios en América Latina.

A pesar de esas rupturas y críticas, en el análisis se puede constatar la capacidad de resiliencias de estos intelectuales, más o menos articulados. Se puede destacar cómo ante el establecimiento de la teoría fundante de la jerarquía de poder estructurada por el sistema-mundo, la propuesta de un pensamiento heterárquico de poder es bien recibida por los intelectuales y son capaces, sobre ella, de proponer una matriz de interseccionalidad capaz de articular rebrotes que van produciéndose en otros ámbitos de América Latina y en otros planos del trabajo tanto intelectual, como de los territorios.

Del mismo modo, es fascinante constatar que visiones encontradas entre quienes entienden que se debe seguir articulado a las instituciones modernas, de cara a generar bienestar para las poblaciones excluidas, sea coincidente con los esfuerzos de interculturalidad que se realizan en los territorios por el Buen Vivir en la Pachamama, que buscan, desde los estudios culturales, rescatar los saberes ancestrales y populares epistemológicamente inferiorizados. Lo cual pudiera ser una respuesta al curso que han tomado las subalternidades latinoamericanas, algunas acompañadas por grupos de intelectuales etiquetados de abyayalismo, que lejos de oponerse a la participación política en las instituciones modernas, se han lanzado a impulsar movimientos sociales y políticos, revisando categorías como nación, gobierno, partidos políticos, participación, congresos, socialismo, etc., hasta el punto de que algunos indígenas han ocupado puestos de relevancia en los Estados.

Es loable la capacidad de intelectuales del Abya Ayala para producir propuestas alternativas que dan cuenta de su cercanía con los movimientos sociales territoriales y con el proceso de apertura a los diferentes voces y críticas que rondan el litoral. Solo por enumerar algunas: la visión de interculturalidad, la interseccionalidad, la transmodernidad, la visión

heterárquica de poder, la ecología de saberes, la filosofía poscontinental, la epistemología del Sur, es un reflejo del amplio movimiento de reflexión en la región latinoamericana.

De la Red Modernidad/Colonialidad no puede decirse que sea una corriente unitaria, pues, entre sus representantes, hay relevantes diferencias, algunas hechas explícitas por ellos mismos: por Grosfoguel respecto de Quijano, por Mignolo respecto al sociólogo del derecho Boaventura de Sousa Santos, etc. Sin embargo, ha concitado una ecología de saberes que pudiera ser un referente para otros litorales del mundo. De hecho, la indagación de documentos por los buscadores de internet trajo consigo más de 30 tesis de maestrías y doctorados que tienen como referentes las palabras claves que componen la epistemología desarrollada, al igual que síntesis de numerosos simposios y seminarios realizados en toda América.

Es importante que, a pesar de las diferencias, se percibe en los documentos una llamada, muchas veces explícita, otras soterrada, al encuentro y al debate respetuoso y oportuno para generar nuevos enfoques, a partir de integrar la diversidad observada en perspectivas de diferenciados litorales. En tal sentido, a diferencia de algunos enfoques, se percibe en el Calibán antropófago el postulado de hibridación con otras culturas sin dejar de ser crítico y rebelde ante el intento de imposición.

Siguiendo esta línea, se percibe en la propuesta de interseccionalidad que promovió el feminismo de los años setenta y reivindicado por el actual, o en el pensamiento de frontera de Mignolo, la creación crítica demandante de espacios de encuentros de las diversas perspectivas subalternizadas que permitan generar un abordaje integral ante las intenciones de algunos sectores de seguir oprimiendo a partir de erigirse como superiores, apelando a su condición de sexo, de clase, de raza, etc.

El análisis realizado permite señalar algunos vacíos encontrados desde el alcance que permiten los buscadores booleanos:

1. Los últimos cinco años de estudios de la Colonialidad carecen de una metodología que relacione sus efectos con las políticas públicas en ningunos de los países estudiados.
2. A pesar de su intersectorialidad, no se encontraron estudios empíricos de enfoque cuantitativo (estadísticas, económicas, etc.) que aborden el tema de la colonialidad y que den cuenta de su existencia.
3. No existe un análisis de los efectos de la colonialidad sobre la experiencia del Caribe, sobre todo en República Dominicana y Haití. Apenas se han encontrado cuatro artículos que refieren a la Isla (poscontinental).
4. La mayoría de la bibliografía sobre el tema colonialidad del poder, encuentran su fuente en el grupo Colonialidad/Modernidad, como si su punto de partida fuese desde los años 90 y dejan fuera un acervo intelectual de crítica al colonialismo realizada por importantes autores latinoamericanos desde el siglo XIX.

La exploración exhaustiva en los buscadores virtuales permitió indagar en una serie de artículos que citaban o fueron escritos por referentes de la red Colonialidad/Modernidad y las referencias a algunos libros permitieron profundizar aún más sobre los postulados de los autores principales. No obstante, hay que reconocer que, dado que el enfoque fue la revisión de los artículos, existe un bagaje teórico no analizado de libros y documentos relevantes que pudieran aportar otros debates y mejorar el análisis.

## Bibliografía

Álvarez, Jorge. «La crítica de la modernidad en el pensamiento decolonial.» 24, n° 1 (2021): 3-15.

Andrade, Víctor. «La teoría crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emanciparito post-occidental.» *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LXV, n° 238 (2019): 131-154.

- Ávila-Rojas, Odín. «¿Anti o decolonialismo en América Latina? Un debate actual.» *Sociedad y Economía*, n° 44 (2021): 1-18.
- Beltrán, Yilson. «La biocolonialidad: una genealogía decolonial.» *Nomadas* 5, n° 50 (2019): 77-91.
- Bengochea, Natalia, y Levín Florencia. «El estado de la cuestión». En *En carrera: escritura y lectura de textos académicos y profesionales*, de Lucía Natale (Edi.), 79-95. Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.
- Bidaseca, Karina. «Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur». *Pléyade*, n° 21 (2018): 119-140.
- Bidaseca, Karina. «Utopía y estética feminista descolonial: diálogos imaginarios con Aníbal Quijano para la revolución de nuestro tiempo.» *Revista de Sociología*, n° 28 (2019): 15-25.
- Blaser, Mario. «Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales.» *América Crítica* 3, n° 2 (2019): 63-79.
- Boddenberg, Sophia. «Mujeres indígenas y afrodescendientes, interseccionalidad y feminismo decolonial en América Latina.» *Revista Búsquedas Políticas* 1 (2018): 1-9.
- Browitt, Jeff. «La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico.» *Cuadernos de literatura* XVIII, n° 36 (2014): 54-46.
- Carmelo, Diego. «Descolonizar no es desmonizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel.» *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 42, n° 124 (2021): 50-77.
- Castro-Gómez, Santiago. «Michel foucault y la colonialidad del poder.» *Tabula Rasa*, (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), n° 6 (enero-junio 2007): 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel. *El Giro decolonial*. Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Cubillos, Javiera. «La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista.» *OXÍMORA REVISTA INTERNACIONAL DE ÉTICA Y POLÍTICA*, n° 7 (2015): 119-137.

- Cumes, Aura, entrevista de Yásnaya Gil. *Entrevista con Aura Cumes: dualidad complementaria y el Popol vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo* (2021).
- Curiel, Ochy. *Fundación Rosa Luxemburgo*. 19 de noviembre de 2021. <https://rosalux-ba.org/2021/11/19/dialogo-con-ochy-curiel-el-poder-hay-que-trabajarlo-en-comunidad/>.
- De Sousa, Boaventura. «Epistemologías del Sur.» *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, n° 54 (2011): 17-39.
- Del Pololo, Fabiana. *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala). Desafíos para la igualdad en la diversidad*. Editado por Fabiana Del Pololo. Santiago de Chile: CEPAL, 2018.
- Duque, Carlos Andrés. «El grio conservador en la obra del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez.» *Symbolum* 1, n° 2 (2021): 49-60.
- . *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna*. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación. Una ontología*. Ciudad de México : Akal México, 2021.
- Dussel, Enrique. «Siete hipótesis para una estética de la liberación.» *Praxis. Revista de filosofía.*, n° 77 (enero-junio 2018): 1-37.
- Escobar, Arturo. «Mundos y conocimientos de otro modo.» *Tabula Rasa*, n° 1 (2003): 51-86.
- Escobar, Matilde Belén. «Entre Caliban y Ariel. Apuntes para una lectura sobre la identidad en el pensamiento teórico-literario de América Latina.» *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo* 2, n° 2 (2013): 1-17.
- Espinosa, Yderkys, Diana Gómez, y Karina Ochoa. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuesta descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- Espinosa, Oswaldo. «La colonialidad del creer. Las estructuras del poder colonial sustentadas en la cosmovisión judeo cristiana.» *Analética* 6, n° 40 (2020): 2-6.

- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. México, D. F. : Fondo de cultura económica, 1983.
- . *Piel negra, máscara blancas*. Traducido por Ana Useros. Akal,, 2009.
- Fernández Retamar, R. «Todo Calibán.» *Milenio*, noviembre 1995a.
- Gallur, Santiago. «La producción informativa bajo lupa, 1939-2010. Estado de la cuestión de las principales aportaciones teóricas críticas sobre los procesos de “fabricación” de las noticias y la influencia de los medios de comunicación.» *Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanidades* 6, n° 12 (julio-diciembre 2017): 250 - 275.
- Gómez, Esperanza. «Corrientes críticas en el trabajo social latinoamericano.» *Revista Eleuthera* , n° 16 (2017): 121-140.
- Gómez, Maricelly, Catalina Galeano, y Dumar Jaramillo. «El estado del arte: una metodología de investigación.» *Revista colombiana de Ciencias Sociales* 6, n° 2 (julio-diciembre 2015): 423-442.
- Gómez, Pedro, y Walter Mignolo. *Estéticas decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.
- González, Albero. *Calibán, para un desentrañamiento conceptual e histórico*. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras., 2018.
- Grosfoguel, Ramón. «La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial.» *Pléyade*, n° 21 (enero-junio 2018): 29-47.
- Grosfoguel, Ramón. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.» *Tabula Rasa*, n° 4 (2006): 17-48.
- Guevara, Ragnhild. «El estado del arte en la investigación: ¿análisis de los conocimientos acumulados o indagación por nuevos sentidos?» *Revista Folios*, n° 44 (julio-diciembre 2016): 165-179.
- Guirao-Goris, Josep, Ángela Salas, y Esperanza Ferrer. «El artículo de revisión.» *Revista Iberoamericana de Enfermería Comunitaria* 1, n° 6 (2014).

- Hankivsky, Olena, y Cornier Renne. «Intersectionality and Public Policy. Some lessons from existing models.» *Political research Quaterly* 64, n° 1 (2011): 217-229.
- Hill, Patricia. «Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro.» En *Feminismos negros. Una antología*, de Mercedes Jabardo, 99-131. Creative Commons, 2012.
- Hoyos, C. *Un modelo para investigación documental: guía teórica-práctica sobre construcción de Estados del Arte con importantes reflexiones sobre la investigación*. Medellín: Señal Editora, 2000.
- Hulme, Peter. «La teoría postcolonial y la representación de la cultura en las Américas.» En *Colonialidad y crítica en América Latina. Base para un debate*, de Carlos Jáutegui y Mabel Moraña, 1-168. Universidad de las Américas Puebla, 2017.
- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires : CLACSO, 2000.
- Lopez, Verónica. «Travesías de un pensar constante: La formulación de América Latina como objeto de conocimiento.» *Andamios* 9, n° 20 (s.f.): 89-113.
- Maldonado-Torres, Nelson. «El giro decolonial, el Caribe y la posibilidad de una filosofía poscontinental.» *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 9, n° 8 (2022): 1-28.
- Mella, Pablo. «La interculturalidad en el giro decolonial.» *Utopía y Praxis Latinoamericana* 26, n° 93 (2021): 252-254.
- Mella, Pablo. «Notas para una historia decolonial de la Iglesia católica dominicana.» *Revista Estudios Sociales XLIII*, n° 162 (julio-diciembre 2020): 167-188.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. «La teología descolonial y el tiempo mesiánico.» *Revista Reflexão* 45 (2020): 1-10.
- Mignolo, Walter. «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto caso.» *Tabula Rasa*, n° 8 (2008): 243-282.



- Mignolo, Walter. «Memorias y reflexiones en torno de la de/colonialidad del poder.» *Políticas de la Memoria*, n° 20 (2020): 79-96.
- Mújica, Juan Antonio, y José Ramón Favelo. «La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global.» *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 12, n° 2 (2019): 1-9.
- Ocampo, Sergio. «La crítica de la colonialidad del poder en cuestión: Dilemas, obstáculos epistemológicos y horizontes problemáticos.» *Cahiers des Amériques latines*, n° 93 (2020): 155-172.
- Ortiz, Xavier. «La utopía y el giro epistémico decolonial en la práctica social.» *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 61 (2019): 559-571.
- Pachón, Damián. «Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad.» *Ciencia Política* 5, n° 3 (2008): 8-36.
- Petrucelli. «Teoría y práctica decolonial: un examen crítico.» *Políticas de la Memoria*, n° 20 (2020): 45-62.
- Polo, Jorge, y Milany Gómez. «Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo.» *Revista de Estudios Sociales*, n° 69 (julio-septiembre 2019): 2-13.
- Pulido, Tirado. «Los orígenes de lo latinoamericano y la función del intelectual en la concepción de Fernández Retamar.» *Estudios Humanísticos. Filología* 31 (2009): 247-270.
- Puyol, Juan. «¿La colonialidad o colonialidades del poder? Hacia un enfoque metódico alternativo.» *Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 7, n° 7 (julio-diciembre 2015): 33-42.
- Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la Dependencia Histórico-Estructural la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. CLACSO, 2014.
- Quintero, Pablo. «Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina.» *Papeles de Trabajo*, n° 19 (2010): 1-15.

- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander, 201-249. CLACSO, 2000.
- Rita, Segato. *La crítica a la modernidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros, 2013.
- Rivera Cusicanqui, Sivia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010.
- Rodríguez, Francisco. «El arielismo en Nuestra América.» *Revista Comunicación* 17, n° 29 (2008): 99-101.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. 2da. Nueva York: Catedra, 2001.
- Shakespeare, William. *The Tempest*, [Frank Kermode ed.]. London: London, 1964.
- Soazo, Christian. «Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon.» *Pléyade*, n° 21 (2018): 93-117.
- Sols, José. «El pensamiento decolonial es colonial. La propuesta Fraternidad Universal desde América.» *Revista Estudios Sociales* XLIV, n° 164 (julio-diciembre 2021): 14-50.
- Ugarte, Manuel. *El destino de un continente*. Madrid; Mundo Latino, 1123.
- UNESCO. *Guía para la redacción de artículos científicos destinados a la publicación*. Paris: UNESCO, 1983.
- Vaughan, Alden, y Virginia Mason Vaughan. *Shakespeare's Caliban. A Cultural History*. Londres: Cambridge University Press, 1993.
- Vazquez, Rolando, y Mirian Barrera. «Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales.» *Calle14: revista de investigación en el campo del arte* 11, n° 18 (2016): 76-93.

- Vior, Eduardo. «Visiones de Calibán, visiones de América.» *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 89-103, n° 17 (2000).
- Wagua, Ayban. *En defensa de la vida y su armonía*. Proyecto EBI Guna / Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial, tomo I*. México: Siglo XXI, 1979.
- Wallerstein, Inmanuel. *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos. Un análisis de sistema-mundo*. Madrid: Akal, 2004.
- Walsh, Catherine. «¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala.» En *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*, de José Romero Losacco, 139-178. Fundación Editorial El perro y la rana, 2020.
- Zapata, Claudia. «El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina.» *Pléyade*, n° 21 (enero-junio 2018): 49-71.