



Sociedad y Economía

ISSN: 1657-6357

ISSN: 2389-9050

Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad
del Valle

Ávila-Rojas, Odín

¿Anti o decolonialismo en América Latina? Un debate actual

Sociedad y Economía, núm. 44, e10210669, 2021, Septiembre-Diciembre

Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle

DOI: <https://doi.org/10.25100/sye.v0i44.10669>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99671099002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



SOCIEDAD
& ECONOMÍA

N° 44

Sep - dic 2021

¿Anti o decolonialismo en América Latina? Un debate actual

Anti or Decolonialism in Latin America? A Current Debate

Odín Ávila-Rojas¹

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

✉ odinavila@unicauca.edu.co

🆔 <https://orcid.org/0000-0002-6360-283X>

Recibido: 07-10-2020
Aceptado: 22-01-2021
Publicado: 01-09-2021

.....
1 Doctor en Ciencias Sociales.

Resumen

El presente texto tiene como objetivo analizar la discusión actual sobre la descolonización en términos políticos e ideológicos en América Latina. La metodología empleada está basada en una revisión de análisis documental. Las conclusiones principales de este artículo son que la diferencia entre el anticolonialismo y el decolonialismo se encuentra en sus puntos de partida teóricos e históricos, así como en el tipo de sujetos que postulan. El anticolonialismo plantea la autonomía y liberación ideológica de los pueblos indígenas y afrodescendientes, mientras el decolonialismo propone concebir la capacidad subjetiva de dichos pueblos desde una formulación universalista de su particularidad étnica y cultural.

Palabras clave: colonialismo; ciencias sociales; América Latina; decolonialismo; anticolonialismo.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the current discussion on decolonization in political and ideological terms in Latin America. The methodology used is based on a documentary analysis review. Among the main conclusions of this article, we find that the difference between anticolonialism and decolonialism lies in their theoretical and historical starting point, as well as in the type of subjects that postulate them. Anticolonialism proposes the autonomy and ideological liberation of indigenous and Afro-descendant peoples, while decolonialism proposes to conceive the subjective capacity of these peoples from a universalist formulation of their ethnic and cultural particularity.

Keywords: colonialism; social sciences; Latin America; decolonialism; anticolonialism.

Financiación

Esta investigación no tuvo fuente de financiación.

Conflicto de interés

El autor declara no tener ningún conflicto de interés en la publicación de este artículo.



Este trabajo está bajo la licencia **Atribución-No-Comercial 4.0 Internacional**

¿Cómo citar este artículo?

Ávila-Rojas, O. (2021). ¿Anti o decolonialismo en América Latina? Un debate actual. *Sociedad y economía*, (44), e10210669. <https://doi.org/10.25100/sye.v0i44.10669>

1. Introducción

Uno de los temas actuales que han causado mayor controversia entre los espacios académicos y políticos es la discusión sobre si se ha logrado o no la descolonización del pensamiento en las ciencias sociales latinoamericanas en el siglo XXI (Zapata, 2018). La descolonización a través de la historia y contexto de América Latina ha sido un proceso complejo e interseccional en el que los pueblos, como los indígenas y afrodescendientes, han buscado su liberación ideológica y política para lograr su constitución autónoma como sujetos, con un proyecto propio de Estado y nación. Quienes se encuentran inmersos en este proceso se han dado a la tarea de cambiar aquellas relaciones de poder impuestas por la colonización y que, desde entonces, son un obstáculo para definir su propia subjetividad política y social (Duque-Monsalve *et al.*, 2016).

En este sentido, Aníbal Quijano (2008) plantea que este tipo de relaciones de poder coloniales causadas por el despojo, explotación, opresión, exclusión, desigualdades e injusticias todavía persisten y son reproducidas en la mentalidad de las sociedades modernas latinoamericanas. El pensador peruano denominó a este tipo de relaciones como colonialidad del poder para hacer referencia a esta persistencia y reproducción de patrones de dominación impuestos a partir de la conquista europea (Quijano, 2008).

Hay que señalar que en esta discusión sobre la descolonización han participado autores que van desde Aníbal Quijano (2008), con su idea de colonialidad del poder, inspirada en la obra de José Carlos Mariátegui (2002), hasta Enrique Dussel (2020) y Silvia Rivera-Cusicanqui (2010), con una interpretación del concepto de colonialismo interno que originalmente fue planteado en 1965 por Pablo González-Casanova (2017). Los aportes de los académicos e intelectuales mencionados se encuentran enmarcados en el amplio abanico de corrientes y posturas de pensadores anticoloniales y decoloniales que no han perdido su vigencia en el pensamiento latinoamericano, en especial frente a las discusiones contemporáneas con el marxismo de la región.

El principal debate que el anticolonialismo sostiene con el pensamiento latinoamericano marxista de finales del siglo XX al siglo XXI es la estrategia ideológica y política que los pueblos dominados, subalternizados y colonizados deben seguir para su liberación. En ese sentido, el marxismo latinoamericano plantea que el sujeto de la transformación de la diversidad cultural y étnica tiene que ser definido a partir de su identidad de clase como lo hacen Orlando Fals-Borda (1968), Adolfo Sánchez-Vásquez (2003), Agustín Cueva (2007), René Zavaleta-Mercado (2008), Álvaro García-Linera (2009), entre otros grandes intelectuales latinoamericanos. En contraste con la postura anticolonial que enuncia que el indio y el negro son los únicos que pueden luchar por su liberación contra las relaciones de poder coloniales, sin usar la estrategia identitaria de clase.

Aunque es importante señalar que este debate tiene sus antecedentes en personajes del siglo XVI como Fray Bartolomé De-las-Casas (1991), quien con una actitud indigenista protegía y daba un valor humanista a los pueblos indígenas frente a las instituciones coloniales (Beuchot, 1994; Fernández-Buey, 1995), sin cuestionar las relaciones de despojo, explotación y esclavismo existentes en esta época (Guadarrama, 2019). También, más adelante, hubo casos como el que representó el cubano José Martí (1975; 1977), al denunciar la dependencia colonial de los países latinoamericanos frente al imperialismo en el siglo XIX, en el que se puede identificar otro precedente de este debate.

Sin embargo, ni De-las-Casas (1991) ni Martí (1975; 1977) ni ningún autor o autora antes del siglo XX que vivió en América Latina, pese a sus grandes esfuerzos por denunciar las desigualdades, injusticias y abusos de las potencias sobre los países de la periferia conquistada, lograron generar una interpretación y explicación de la historia, la política, la cultura y la sociedad en la que sus principales sujetos participantes fueran los pueblos colonizados. Incluso el mismo Carlos Marx (2011) enfatizaba en sus análisis, a finales del siglo XIX, la expansión del capitalismo y sus consecuencias coloniales, pero no se centraba en el proceso

de construcción del colonizado como sujeto. Pese a que, más adelante, sus aportes fueron usados de manera crítica para analizar la idea de sujeto en corrientes teóricas como el anti-colonialismo.

Precisamente, el anticolonialismo fue una corriente que nació, entre finales de las décadas de los treinta y comienzos de los setenta, para poner en la agenda del pensamiento latinoamericano la discusión sobre la descolonización en el ámbito ideológico y político, aunque fuese de manera marginal frente a otras posturas de mayor impacto en las ciencias sociales. Hay que señalar que el anticolonialismo tiene una ruptura teórico-epistemológica con el pensamiento marxista, al igual que con el indigenismo y las izquierdas mestizas. Su objetivo es el de explicar la historia y la política desde los procesos de liberación ideológica y disputa por el poder del mismo colonizado como su propio sujeto frente al proyecto de Estado moderno de las sociedades mestizas latinoamericanas.

Más adelante, en la década de 1980, la discusión que hubo entre este tipo de corrientes sobre la descolonización fue silenciada y se trató de sustituir por otro tipo de controversias que no estuvieran tan enfocadas en la dimensión ideológica y política y que, en lugar de ello, dieran un mayor valor a la recuperación cultural y a la producción de una explicación epistemológica de los pueblos dominados a partir de la conquista de los europeos, como sucedió con la llegada del poscolonialismo y luego del decolonialismo. La primera corriente llegó en la década de los ochenta y noventa, con la pretensión de estudiar la realidad latinoamericana a través de la lectura de los textos de diversos autores adscritos a los Estudios Subalternos, como Ranahit Guha (2002), Edward Said (1979), entre una gran diversidad de intelectuales de origen hindú formados y radicados en la academia anglosajona (Rivera-Cusicanqui y Barragán, 1997).

El punto de partida de esta corriente es el análisis de las huellas culturales, históricas y sociales dejadas en el siglo XIX por las potencias imperialistas y que marcaron las sociedades

modernas de países del sur de Asia. Anteriormente estas sociedades eran colonias de Inglaterra y otros imperios de la época. Una corriente que, pese a su importancia en la historia y pensamiento en las ciencias políticas y sociales de América Latina, no es abordada en esta ocasión, porque el interés de este artículo es explicar la discusión sobre descolonización entre las posturas que hacen referencia a países como los latinoamericanos, en los que la persistencia y reproducción colonial no ha terminado.

Mientras, la segunda corriente nació de la crítica epistemológica que hicieron académicos de origen latinoamericano en Estados Unidos, sobre los fundamentos que sustentan el conocimiento y su producción en las ciencias sociales, basados en un modelo occidental-moderno-eurocéntrico y que, según dicha postura, no han permitido alternativas de un pensamiento descolonizado. El objetivo de esta corriente ha sido el de proponer la recuperación de las civilizaciones y culturas ancestrales, como las que deben ser el sujeto que guíe las investigaciones que aspiren a generar un pensamiento descolonizador. A diferencia del anticolonialismo, que orienta su preocupación a estudiar el proceso de liberación ideológica y política de las resistencias, organizaciones, movimientos y las múltiples expresiones de lucha que tienen los pueblos indios y negros como sus propios sujetos frente al despojo, explotación, opresión y racismo impuesto desde la conquista europea. Por lo tanto, el presente texto se enfoca en hacer un análisis sobre el debate que hay entre el anticolonialismo y el decolonialismo. Ambas corrientes teóricas se disputan entre sí una explicación presuntamente descolonizada de los procesos históricos, políticos, culturales y sociales que han tenido los pueblos, a partir de la conquista de las potencias europeas, sobre los territorios de lo que hoy se conoce como América Latina.

Por eso, es importante distinguir los puntos de encuentro y las diferencias existentes entre ambas corrientes, porque regularmente llegan a ser obviadas en una gran cantidad de estudios que abordan este tipo de temáticas y son

pocos los trabajos preocupados por introducir este tipo de debates (Ávila-Rojas, 2020a; 2020b; 2021). Para ello, la propuesta metodológica usada en este texto es un análisis y revisión documental, cuyos ejes para el desarrollo argumentativo son los siguientes: el primero consiste en la identificación de sus respectivos puntos de partida históricos y teóricos; el segundo se centra en explicar sus posturas en relación con la forma en que analizan y postulan al sujeto (la reivindicación cultural o a la liberación ideológica del colonizado); y el tercero, una reflexión de los resultados (a manera de conclusión).

2. Metodología

En este artículo se usó como metodología el análisis documental con un enfoque interdisciplinario entre la ciencia política, la sociología, la psicología, la historia y la filosofía. En específico, hubo el uso de herramientas aportadas por la teoría política-social y la historia de las ideas para construir el significado de las categorías centrales de este artículo. En este caso, la investigación se centró en el análisis documental de un debate y no en el estudio de método comparado tradicional, como se haría en la ciencia política (Sartori, 2015), porque el objetivo es hacer una distinción entre las dos corrientes que abordan la descolonización. Como dice Juan Bautista-Lucca (2019), la comparación debe ser más una actividad cognitiva lógica que permita distinguir los fenómenos y no tanto evaluarlos, ponerles escala y cuantificarlos.

Por lo tanto, las fases correspondientes para realizar el análisis documental sobre la discusión entre el decolonialismo y anticolonialismo son las siguientes: la primera fase fue la definición del criterio de selección de 58 fuentes primarias y secundarias para la realización del análisis comparativo de este artículo. Las fuentes primarias usadas son las obras escritas por los autores más importantes, y las secundarias refieren a aquellos artículos, libros, compilaciones y documentos extraídos de la Biblioteca del Carmen de la Universidad del Cauca, las plataformas electrónicas de Scielo (Bolivia-Colombia), Red de Bibliotecas

del Consejo Latinoamericano de las Ciencias Sociales (CLACSO), Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Redalyc) y Jstor.

La segunda fase consistió en hacer una síntesis como operación metodológica y procedimiento, para analizar el contenido de las fuentes documentales revisadas y posibilitar una extracción de la información en función de los intereses de la investigación; la tercera fase fue la categorización y ordenamiento de la información, y la agrupación conceptual de las ideas contenidas en la información investigada para la elaboración de los apartados del artículo; y la cuarta fase consistió en analizar comparativamente las ideas de los pensadores estudiados para explicar las diferencias y semejanzas de sus planteamientos.

3. Puntos de partida teóricos e históricos distintos

El anticolonialismo y el decolonialismo tienen puntos de partida distintos, tanto en términos teóricos como históricos, a pesar de que pareciese que en ambos casos comparten el mismo objetivo de análisis investigativo, que es la descolonización del pensamiento político y social latinoamericano. Sin embargo, es importante explicar el contexto específico en el que surgió cada una de estas posturas, al igual que el punto de partida para definir su sujeto u objeto de estudio y las bases teóricas que usan para respaldar sus principios. Es importante mencionar que las posturas anticoloniales y decoloniales se insertaron en un contexto latinoamericano de discusión, en términos teóricos caracterizado, por un lado, por un cuestionamiento a los modelos y métodos científicos occidentales y eurocéntricos desde distintas corrientes y posturas, entre las que destacan las marxistas, posestructuralistas, posmodernas, deconstructivistas, y autores que criticaron, en común, la lógica y racionalidad de la modernidad y el capitalismo. Por otra parte, la influencia de estos debates tuvieron su impacto en las ideas de intelectuales autodenominados indios y negros, al igual que aquellos de origen latinoamericano, pre-

ocupados por pensar la etnicidad a partir de la problemática de la persistencia colonial en las sociedades modernas. Dicho impacto derivó en hacer que la crítica a la colonización, que empezó a expresarse en distintos autores antes del siglo XX, pasara a una reflexión mucho más profunda en un nivel epistemológico. Relacionado tanto con la producción del conocimiento político y social, en las universidades y espacios intelectuales, como con el ejercicio de pensar la descolonización en la región.

En un orden cronológico, hay que explicar que primero surgió el anticolonialismo como una respuesta nacida entre finales de la década de 1930 y comienzos de la década de 1970, formulada por intelectuales autodenominados indios y negros como C. L. R. James (2003), Franz Fanon (1973) y Fausto Reinaga (2015), que identificaron de manera crítica, en la corriente marxista-leninista y la visión de las elites mestizas, la persistencia de un componente ideológico que todavía reproduce la colonialidad y el racismo sobre los pueblos históricamente conquistados en el Caribe y el resto de América Latina. La autodenominación para estos autores consistió en un ejercicio de identificarse como sus propios sujetos de pensamiento, sin que la izquierda y los grupos intelectuales mestizos impusieran la forma en que deben analizar la etnicidad, la historia y la trayectoria política de sus pueblos.

Por ejemplo, James (2003), Fanon (1973) y Reinaga (2015), por solo mencionar algunos de los principales representantes de esta corriente, pusieron en la mesa de discusión la interpretación del marxismo-leninismo sobre la idea de la colonialidad que daba mayor peso a las variables económicas y su estructuración capitalista; y no a aquellos elementos ideológicos y subjetivos correspondientes a la superestructura. Razón que hizo que estos autores, aunque usaran herramientas conceptuales y metodológicas del pensamiento marxista para formular sus propuestas teóricas, tuvieran una ruptura con las interpretaciones ideológicas leninistas de comienzos del siglo XX sobre la obra de Marx (2011), al considerar que se enfocaban en la centralidad política del proletariado y no del colonizado.

Por lo tanto, pensadores anticoloniales como James (2003), Fanon (1973) y Reinaga (2015), en común, manifestaron que la izquierda marxista se centraba en la clase proletaria en sus análisis y propuestas de organización política y social, así como dejaba afuera la capacidad y potencia de transformación y lucha de los pueblos colonizados, al imponerles identidades mestizas y relacionadas con la producción económica y no con su propia historia y proyecto. La idea punto de partida teórica del anticolonialismo, en este sentido, es que el despojo, la explotación, la opresión, las desigualdades, las injusticias y las exclusiones son resultado de la persistencia y reproducción de las relaciones de poder impuestas por la colonización hasta nuestros días.

Muestra de lo mencionado es James (2003), quien a finales de la década de 1930 mostró, a través de su obra, que casos de pueblos históricamente colonizados, como los negros que llegaron al Caribe y otros territorios de lo que hoy es América Latina en condición de esclavitud, también tienen su propia historia y capacidad de construir su propio proyecto político, como alternativa al despojo, explotación y opresión. Su idea de recuperar las luchas de los negros contra la esclavitud a finales del siglo XVIII fue compartida más adelante por pensadores anticoloniales como Reinaga (2015) y Fanon (1973) en las décadas de los cincuenta y sesenta.

Las diferencias que hay entre estos pensadores consisten en que cada uno de ellos plantea su propia idea de sujeto anticolonial. En el caso del intelectual nacido en Trinidad y Tobago, los pueblos negros del Caribe que lucharon contra el esclavismo, al igual que por su independencia y soberanía frente a los franceses son el tipo de sujetos que deben ser los referentes para la descolonización (James, 2003). Mientras que para el autor martinicense, el negro liberado de su consciencia e inmerso en los procesos revolucionarios de la década de los cincuenta es quien debe asumir su papel como sujeto anticolonial (Fanon, 1973).

El ideólogo autodenominado indio (Reinaga, 2015), en la década de los sesenta, se identi-

ficó con el martinicense (Fanon, 1973) en relación con la idea de que el colonizado es el único legítimo para liberarse de la persistencia colonial. Pero a diferencia de este intelectual (Fanon, 1973), el indio es quien debe ser su propio sujeto revolucionario y de liberación anticolonial. En ninguno de los tres casos es la clase obrera, ni tampoco el campesinado, porque el punto de partida de estos autores no es el análisis de la clase social, sino del mismo colonizado.

De ahí que pensamientos como el anticolonial, en sus análisis sobre las relaciones de poder, se interesa por dos elementos cruciales: la colonialidad y el racismo. La colonialidad entendida como el proceso de dominación ideológico y político sustentado en patrones, prácticas y formas de poder y política de la modernidad occidental y eurocentrismo (Quijano, 2008), que han impedido a los pueblos conquistados constituirse como sujetos indios y negros con un proyecto de autogobierno. El otro componente es el racismo que, aunque es un fenómeno complejo y genera grandes controversias en las ciencias sociales, es importante mencionar que, desde el pensamiento anticolonial, es un problema de persistencia colonial y de disputa por el poder político (Ávila-Rojas, 2020b).

En este sentido, la postura anticolonial identifica que hay una racialización de las relaciones de poder, que se ha impuesto desde la colonización mediante patrones, prácticas, mecanismos, formas de identificación e ideologías, y que ha impedido que los negros e indios tengan la posibilidad de pensar por ellos mismos su constitución autónoma como sujetos políticos. Por lo tanto, el pensamiento anticolonial identifica al racismo como la racialización de las relaciones de poder coloniales, que nació en los procesos de dominación a partir de la expansión capitalista de finales del siglo XV hasta la actualidad.

Desde esta postura, los pueblos negros e indios fueron subordinados a una relación de poder colonial y racista que los despojó de la posibilidad de pensar su propia subjetividad política, en el momento de expansión del capitalismo a nivel global. La expansión capita-

lista, con una lógica colonial, racista, clasista y sexista (Federici, 2010), incluyó en su dominación un sistema que interrelacionó el imperialismo de las potencias de la época con un modelo caracterizado por seguir una ideología occidental-céntrica, cristiano-céntrica, patriarcal y moderna. Por ello, es importante mencionar que el anticolonialismo, o quien se adscribe a este tipo de postura, no niega el clasismo, ni tampoco el sexismo, pero sí busca explicar que este tipo de relaciones de poder se articularon y pusieron en función del racismo y la persistencia colonial.

En este sentido, el racismo, al ser definido como una relación de poder basada en las categorías de raza/etnia para jerarquizar y diferenciar a los grupos dominantes de los dominados, en una sociedad históricamente colonizada, también tuvo la necesidad de crear instituciones y una forma de gobierno que permitiera la reproducción de dicha lógica de poder. El nombre que recibe el conjunto de estas instituciones y el ejercicio de poder sobre los pueblos colonizados es el de pigmentocracia. La pigmentocracia entendida como la jerarquización y estratificación de la población conquistada mediante criterios de superioridad biológica, dérmica y rasgos físicos e incluso culturales (Telles y Martínez-Casas, 2019).

El racismo y la colonialidad se convirtieron en el eje de análisis del pensamiento anticolonial, tanto al exterior como al interior de las sociedades modernas latinoamericanas, porque una de las ideas que han impulsado a este tipo de corrientes es que los patrones de dominación y la ideología de los conquistadores persisten incluso en el mismo negro e indio y, por supuesto, en la población mestiza resultado de dichos procesos. Ejemplo de lo mencionado son Fanon (1973) y Reinaga (2015), que cuestionaron la manera en que la colonialidad y el racismo también se han reproducido dentro de la mentalidad de los propios pueblos indios y negros.

Fanon (1973) identifica que en la misma mentalidad y psique del negro se encuentra el trauma de la dominación colonial. Dicho trauma y persistencia colonial ha hecho que el negro re-

produzca también comportamientos del colonizador en las sociedades modernas. Reinaga (2015), al igual que el pensador negro, analiza la reproducción del poder del conquistador ejercida al interior de los propios pueblos colonizados. En eco a dicha idea, este ideólogo expone la reproducción y persistencia colonial al interior de los pueblos indios y crítica la desindianización del aymara en las sociedades mestizas modernas de países como Bolivia (Reinaga, 2015).

La desindianización como el proceso en el que el mismo indio niega su identidad, cultura y pertenencia a su pueblo. En respuesta a ello, el ideólogo indianista propone la revolución india como estrategia de lucha y descolonización (Reinaga, 2015). Para este autor, la desindianización es un indicador de racismo reproducido de un indio a otro y de la sociedad mestiza sobre este (Reinaga, 2015).

Precisamente, esta problemática de la persistencia y de la reproducción del racismo fue planteada por estos pensadores anticoloniales en un tiempo en el que los debates de las izquierdas sobre la forma de organización y proyecto político que debía seguir el indígena y afrodescendiente, para lograr su emancipación, era dominado por la mentalidad de los grupos de izquierda mestiza. Dicha cuestión se dio entre la década de 1950 y comienzos de la década de 1960, cuando estos pensadores hicieron una denuncia en relación con la reproducción del racismo en las ideas, incluso de los propios grupos y organizaciones de la izquierda marxista-leninista, y que debían integrar en sus análisis la condición colonial de los pueblos víctimas del capitalismo (Fanon, 1961).

También, cuando intelectuales como Reinaga (2014) relatan que en el Congreso del Partido Comunista de Montevideo (Uruguay), en 1957, el Comité Central no dejó que los líderes e intelectuales indios de América Latina tuvieran una voz política en el espacio. El intelectual indio denunció este tipo de situaciones porque, desde su perspectiva, el discurso de la clase social, que era el dominante en la izquierda marxista de su época, no incluía la dimensión

étnico-racial en sus análisis sobre las condiciones de despojo, explotación y opresión de las sociedades latinoamericanas (Reinaga, 2014).

En seguimiento con este argumento, hay que mencionar que la exclusión de lo étnico-racial en el discurso e ideología de la izquierda marxista llevó a concluir a pensadores como Reinaga (2015) y Fanon (1973) que el problema del racismo es el eje de la discusión anticolonial, y no el reconocimiento identitario o de la otredad, como fue planteado por el decolonialismo entre las décadas de 1980 y 1990. El racismo, entendido desde este tipo de postura, es un asunto de disputa ideológica y de poder que han usado los colonizadores para subordinar a los colonizados. Los anticoloniales diagnostican que la problemática no se trata de una actitud de discriminación, sino de un proceso mediante el cual los pueblos indios y negros luchan por su liberación frente a las relaciones de poder coloniales que han persistido en las sociedades modernas latinoamericanas.

El punto de partida de esta corriente es analizar la descolonización como una respuesta al esclavismo, el despojo, la explotación y la opresión que fue impuesta por la expansión del capitalismo del siglo XV hasta la actualidad. Por ello, el pensamiento anticolonial parte del postulado teórico de que este proceso fue el que impidió al colonizado su posibilidad de constituirse como sujeto de manera autónoma, en términos políticos y ha sido, al mismo tiempo, el motor de su lucha en la disputa por el poder del Estado en los diversos casos de América Latina (Reinaga, 2015).

Mientras, la corriente decolonial tiene diametralmente otro punto de partida. Aunque pareciese igual a la postura anticolonial no lo es porque, para empezar, su origen se encuentra en los espacios académicos de los centros de pensamiento de las universidades estadounidenses en la década de 1980. En esta época, investigadores e intelectuales como Walter Mignolo (2005; 2007), Edgardo Lander (2000) y Boaventura de Sousa Santos (2009; 2010) centraron sus preocupaciones en tratar de recuperar su origen o identidad latinoamericana a través de sus investigaciones.

Por un lado, hay que señalar que en el caso de Santos (2009; 2010), aunque nació en Portugal, se ha reivindicado como un pensador latinoamericano frente a los centros dominantes del pensamiento estadounidense y anglosajón. Lo mismo ocurre en el caso de Mignolo (2005; 2007), quien mediante sus escritos busca reivindicar su identidad latinoamericana. Ambos autores coinciden en la idea de que el punto de partida de la decolonialidad es la reflexión sobre la geografía del pensamiento y la producción del conocimiento, hasta llegar a la conclusión de que la deconstrucción conceptual es una forma de romper y emancipar las ciencias sociales latinoamericanas de los modelos eurocéntricos, modernos y occidentales (Mignolo, 2005; 2007; Santos, 2009; 2010).

Ejemplo de ello son la epistemología del sur del investigador portugués (Santos, 2009; 2010) y el pensamiento fronterizo del intelectual argentino (Mignolo, 2005; 2007). Ambas propuestas interdisciplinarias y decoloniales son una muestra de la crítica al lenguaje teórico que ha sido impuesto por los paradigmas de las ciencias sociales y humanidades desarrolladas en el eurocentrismo, la modernidad y el occidente. Con respecto a la epistemología del sur (Santos, 2009) se puede explicar que dicha propuesta plantea una serie de conceptos articulados entre sí para ser usados en el diagnóstico de las problemáticas de las diversas sociedades latinoamericanas. Mientras el pensamiento fronterizo (Mignolo, 2005) es un ejercicio interdisciplinario para tratar de desprender los saberes de las culturas y sociedades latinoamericanas de la geografía de la modernidad eurocéntrica que ha prevalecido en las investigaciones de las universidades de distintos países en el mundo. Por supuesto, en especial de las naciones con un pasado y presente colonial, que se ve reflejado en los contenidos de sus programas académicos y debates intelectuales.

Además, este tipo de autores dieron inicio a una reflexión profunda sobre el valor epistemológico de las culturas de los pueblos colonizados en América Latina, como modelos alternativos y civilizatorios frente a la producción del conocimiento occidental moderno y

eurocéntrico enseñado en las universidades del continente. Como menciona Paz Valentina Donoso-Miranda (2014):

un grupo de pensadores (el Grupo Modernidad/Colonialidad) que se dan a la búsqueda de una racionalidad latinoamericana alternativa al logos de la modernidad occidental, la cual se empeña en mostrar cuáles son las prácticas discursivas y los dispositivos disciplinarios sobre los que se han construido una serie de discursos sobre Latinoamérica y lo latinoamericano. Este grupo ofrece herramientas para ampliar el concepto de racionalidad, permitiendo una reinterpretación filosófica de América Latina (p. 46).

La reflexión de estos pensadores, desde entonces hasta la actualidad, ha persistido en los espacios de discusión académica sobre descolonización no solo de Estados Unidos, sino también de América Latina, en especial en el siglo XXI. Incluso en ese contexto, es importante mencionar que académicos de la talla de Enrique Dussel *et al.* (2009) y Aníbal Quijano (2014a; 2014b), formados en la tradición del marxismo y especialistas en el pensamiento latinoamericano, también se adscribieron al debate filosófico y epistemológico que plantearon los decoloniales. Dussel *et al.* (2009) y Quijano (2014a; 2014b) no limitaron sus investigaciones al estudio de las culturas y civilizaciones ancestrales al incorporar otros elementos del análisis marxista como los antagonismos, contradicciones, tensiones y conflictos resultado de la expansión capitalista y la modernidad occidental.

El impacto del pensamiento decolonial, que autores como Mignolo (2005; 2007) continuarán con su trabajo hasta las primeras décadas del siglo XXI, tanto amplió los debates sobre descolonización en términos epistemológicos como abrió las puertas a que se sumaran un amplio abanico de académicos en la década de 1990, cuyo eje de discusión fue la otredad y la diferencia cultural. La otredad entendida, en este sentido, como la capacidad de reconocer al otro desde su diferencia y no a partir de su igualdad. El objetivo de la otredad es hacer que la relación entre el otro y el diferente sea de convivencia y aceptación mutua, sin consi-

derar que en ella también se producen contradicciones, antagonismos y conflictos.

Entre los autores que se destacan, en este sentido, están Nelson Maldonado-Torres (2008) y Catherine Walsh (2008; 2010), quienes se han enfocado en investigar el giro que ha representado la forma en que los colonizados perciben su realidad y la conocen tras el acontecimiento que significó la caída de Europa en la Segunda Guerra Mundial para los países de la periferia de la modernidad y el occidente. Por supuesto, hay que matizar esta idea porque, después de la Segunda Guerra Mundial, no todos los países europeos cayeron en una profunda crisis, ni tampoco dejaron de ser una potencia para regiones como América Latina. Para este tipo de autores, la percepción del colonizado a finales de la década de los cuarenta implicó una vinculación de este con la lucha por su reconocimiento como ese otro y diverso en términos culturales y étnicos (Maldonado-Torres, 2008). Situación que hizo, según este tipo de postura, que la decolonialidad se asociará a la diversidad étnica y a aquellos derechos multi-culturales.

Otros académicos se han interesado en discutir la decolonialidad, como Eduardo Restrepo (2007), que plantea que las imágenes creadas por los conquistadores son producto de formulaciones identitarias y culturales sobre los afrodescendientes, indígenas e incluso con respecto al mestizaje, cuyo estudio puede ser útil para indicar la eventualidad de la modernidad en los países latinoamericanos y la manera en que ha intervenido en la producción del conocimiento filosófico y epistemológico en las ciencias sociales y humanidades. La tendencia de este académico por ligar su crítica decolonial a los Estudios Culturales se hace evidente en una entrevista que le realizó Mónica María Del-Valle (2015). Restrepo, en este sentido, propone que el eje de la decolonialidad debe ser la discusión de conceptos como raza y etnia, al igual que otras ideas vinculadas con la cultura (Del-Valle, 2015) y aquellas tradiciones de pensamiento que aportan claves para analizar las matrices coloniales de las sociedades como, por ejemplo, la tradición gramsciana (Hall, 2010).

En este sentido, Alejandro De-Oto (2011), adscrito a la corriente de la decolonialidad, ha ligado la discusión epistémica de la colonialidad con el pensamiento latinoamericano de Fanon (1961). Por ejemplo, su perspectiva identifica a Fanon (1973) como decolonial, porque la importancia de este pensador negro para este intelectual argentino se encuentra más en la discusión epistemológica de la formación del ser y sus implicaciones ontológicas que en su proyección política e ideológica, que ha sido del interés de estudio de la postura anticolonial.

También es importante decir que hay casos como los de Ramón Grosfogué (2011; 2012; 2018) y Santiago Castro-Gómez (2000; 2005; 2015), en los que dichos autores, pese a ser asociados al pensamiento decolonial, tienen una postura crítica frente a este, porque consideran que el eurocentrismo, la modernidad y el modelo occidental que ha dominado la producción del conocimiento y la subjetividad de los colonizados también ha llegado a afectar a los mismos colonizadores. Como explica Grosfogué (2011) sobre este tema, la problemática de la producción del conocimiento moderna y occidental no se ha limitado a la relación exclusiva de colonialidad entre América y Europa, sino más bien abarca al resto del mundo. El eurocentrismo ha tenido un alcance global y sus subjetividades se reproducen tanto en el colonizado como en el mismo colonizador (Restrepo, 2007).

También es importante mencionar que, por ejemplo, estos autores no tienen una ruptura radical con el uso de las herramientas y conceptos que aportan pensamientos como el marxista, foucaultniano, entre otros, que desde una interpretación decolonial tradicional son vistos como reproductores de modelos coloniales de conocimiento y ciencia. Muestra de lo anterior, es el caso de Castro Gómez quien –en una entrevista que le hicieron los integrantes del Grupo de Estudios sobre Colonialidad– planteó que herramientas metodológicas como la idea de genealogía pueden servir de antídoto contra el excesivo universalismo abstracto de la filosofía al que han llegado pensadores occidentales, pero también autores y corrientes latinoamericanas (GESCO, 2012).

Pese a las variadas aristas que hay en los planteamientos de los autores adscritos en la corriente decolonial, en común dichos intelectuales y académicos tienen el interés por estudiar la discusión sobre la colonialidad a partir del eje que relaciona la cultura con la producción del conocimiento y el cuestionamiento a la modernidad eurocéntrica. Para esta corriente, la descolonización se encuentra en la reflexión epistemológica y la elaboración de conceptos y un lenguaje que no reproduzca los significados y contenidos del pensamiento occidental, moderno y eurocéntrico. Esta postura sobre la decolonialidad propone que el problema de la dominación de las sociedades latinoamericanas se encuentra en la producción del conocimiento, más que en las fuerzas y relaciones capitalistas, como postula el pensamiento marxista.

Además, la diferencia con el anticolonialismo en términos de puntos de partida está en que quienes se adscriben a la decolonialidad, en su mayoría, no se autodenominan negros e indios y se enfocan en investigar el problema del colonizado desde fuera de su condición de pueblos históricamente oprimidos. Por eso, es útil entender que en la corriente decolonial la recuperación cultural, filosófica y civilizatoria es el eje del análisis del sujeto y no su lucha política e ideológica como se explica en el siguiente apartado.

4. Sujeto de reivindicación o de liberación

Otro aspecto importante que distingue las corrientes del anticolonialismo y el decolonialismo es la idea y tipo de sujeto que postula cada una de ellas. El eje de la discusión de fondo entre estas corrientes es quién es el sujeto de la descolonización que debe ser investigado en las ciencias sociales y las humanidades. Por supuesto, esta operación implica un ejercicio de reflexión teórica y epistemológica, primero sobre la manera en que se construye el sujeto a estudiar en términos históricos, sociales y políticos, y segundo, en relación con la forma en que es caracterizado dicho sujeto desde la academia.

Por eso, antes de explicar las diferencias que tienen entre sí ambas corrientes con relación a este tema, es necesario definir ¿qué es un sujeto enmarcado en la discusión de la descolonización? Una noción introductoria que ayuda a concebir dicho concepto es el aporte que hace el pensamiento marxista latinoamericano, al identificar las condiciones históricas, las contradicciones, los antagonismos, las posibilidades, los proyectos político-sociales y la potencia utópica de los individuos y colectividades como elementos que hacen que los sujetos se constituyan. No es la modernidad ni la razón lo que hace que un individuo se convierta en sujeto, sino su capacidad y el desafío que asume de construcción de su propio proyecto y devenir político y social, como planteó el epistemólogo chileno Hugo Zemelman (2001) en su momento.

Martín Retamozo (2015), con base en la idea de Zemelman (2001), menciona que, para un individuo, asumir su capacidad para ser sujeto también implica el desafío de la construcción de un proyecto que relaciona la dimensión epistemológica con la dimensión de lo político en las sociedades y el Estado. A esto hay que agregar la afectividad, la socialización, la reflexibilidad, la acción, organización y otros aspectos subjetivos que contribuyen a definir la constitución del sujeto en términos políticos, sociales, históricos y hasta ideológicos. Precisamente, uno de los rasgos que se subraya, en la potencia, capacidad y desafío que enfrenta un individuo para su construcción como sujeto colectivo, es la producción consciente de una ideología y un proyecto político, que es justo lo que interesa destacar en este artículo.

Por lo tanto, en este texto se entiende por sujeto a aquel individuo que adquiere la conciencia de la capacidad constructora de sus propios proyectos en el campo de la política, la sociedad y la historia misma. Hay que señalar que el individuo puede adquirir su conciencia mediante estrategias ideológicas que, por un lado, recuperen en términos colectivos su cultura, identidad o incluso hasta su papel en la historia. Por otra parte, dichas estrategias ideológicas permiten que el sujeto se posicione en el campo de disputa por el poder polí-

tico. Por ello, la constitución del sujeto es un asunto de poder y de lucha por definir su lugar en la historia y la política y no se limita a una opción identitaria.

En ese sentido, el anticolonialismo propone que los sujetos que deben ser analizados para explicar la historia y la política en las sociedades modernas latinoamericanas son aquellos que luchan y resisten contra una persistencia y reproducción de relaciones de poder coloniales en la actualidad. Hay que explicar que, en esta postura, el proceso de la lucha que tienen los pueblos es lo que hace que se puedan constituir como sujetos políticos descolonizados. Por ello, la descolonización es identificada por este tipo de pensamiento como un proceso de lucha política e ideológica, en la que quienes la llevan a cabo son los propios pueblos y sus diversos intentos de materializar sus proyectos de autogobierno y autonomía. Por lo tanto, esta idea recuerda el eje teórico del pensamiento marxista para definir al oprimido como sujeto a partir de su lucha contra el capitalismo y las contradicciones de la modernidad (Marx, 1974; Marx y Engels, 2007; Benjamin, 2008).

Pero a diferencia del pensamiento y la tradición marxista, el anticolonialismo se centra en analizar las resistencias, luchas y experiencias contra las relaciones de poder coloniales y que reproducen el racismo en las sociedades modernas latinoamericanas. Por ejemplo, James (2003) identifica al sujeto de la descolonización en las luchas revolucionarias por la independencia guiadas por líderes negros como François-Dominique Toussaint L' Ouverture, quien fue uno de los organizadores principales de las experiencias de autogobierno e intentos de soberanía en la Isla de Santo Domingo, que actualmente corresponden a los países de Haití y República Dominicana. El impacto de esta revolución consistió en ser la primera en América Latina en la que los pueblos históricamente colonizados, sin la alianza criolla-mestiza, lograron como hazaña la independencia de dichos pueblos entre finales del siglo XVIII y los primeros años del XIX (Foix, 2007).

El objetivo de esta revolución fue abolir la es-

clavitud e instaurar un proyecto en el que fuese aplicada la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (Asamblea Nacional Francesa, 1789) así como un proyecto de defensa de la soberanía de la tierra y el territorio de los pueblos negros, frente a las potencias de Francia y España. Una lucha que dieron los esclavos negros contra la dominación de países como Francia. Países en los que se había emitido paradójicamente el documento de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, producto de un proceso revolucionario contra la aristocracia y el clero de esa nación, pero sin una descolonización del pensamiento e ideas de quienes la llevaron a cabo. Por eso es la importancia de la experiencia de L' Overture, quien tuvo contacto con una parte del capital cultural e intelectual de la Ilustración y, desde su condición de esclavo, interpretó los derechos y principios de la Revolución francesa, sin ser precisamente un personaje dedicado exclusivamente al trabajo de las letras y el pensamiento (James, 2003).

Dicha experiencia es recuperada por James (2003) como la de un sujeto que debe ser estudiado como aquel legítimamente anticolonial. Hay que señalar que L' Overture no fue el único ejemplo de este sujeto anticolonial, sino también otros como Jean Louis Vastey, que continuaron las luchas revolucionarias en Santo Domingo y cumplieron un papel político e intelectual que ocupó un espacio que no les había preocupado a los jacobinos negros, como los denominó el pensador de la República Dominicana (James, 2003). Vastey se caracterizó por usar el capital intelectual del occidente para legitimar la experiencia revolucionaria contra la persistencia del poder de los colonizadores (Martínez, 2019). Su aporte a las luchas anticoloniales del Caribe fue dar un soporte intelectual a estas, así como dar continuidad a su difusión en los debates ideológicos y políticos en el transcurso del siglo XIX.

Otro ejemplo sobre el análisis de este sujeto anticolonial negro es el que fue formulado por el mismo Fanon (1961; 1965; 2015), quien identificó que dicho sujeto es producto de la liberación tanto psicológica-mental y cultural como política e histórica. La propuesta

de sujeto anticolonial de este autor opera en un nivel histórico concreto, como han sido los procesos de liberación ideológica de los pueblos negros (Fanon, 1961; 1965; 2015). Para este pensador negro, las revoluciones por la liberación nacional como la argelina, entre 1954 y 1962, mostraron que el objetivo de dicho proceso también implicó un esfuerzo por descolonizar el país (Fanon, 1965). Los revolucionarios, en este caso, trataron de combatir y transformar las relaciones de poder coloniales impuestas por Francia desde siglos anteriores. Por supuesto, desde la perspectiva anticolonial de pensadores como Fanon (1961; 1965; 2015), también estas luchas son una respuesta a problemas fundamentales como el racismo contra el negro y otros, que impiden la liberación de la consciencia del colonizado.

Además de las luchas de los pueblos negros como sujetos anticoloniales, es importante mencionar el caso de los indios en la región Andina en América Latina. Precisamente, uno de los pensadores que postularon al indio como su propio sujeto de autogobierno y anticolonialismo es Reinaga (2015), cuyo análisis se fundamentó en la recuperación de las resistencias dirigidas por Tupak Katari y Bartolina Sisa contra la Corona española en la región Andina. Katari y Sisa llevaron a cabo un control territorial y de autogobierno mediante una resistencia que se legitimaba en una larga tradición rebelde, que tenía su origen desde la conquista de los españoles sobre los pueblos indios en la región (Ávila-Rojas, 2020b). Historiadores como Sinclair Thomson (2007), uno de los estudiosos del anticolonialismo en esta región, plantea la idea de que la experiencia de Katari y Sisa es muestra de la lucha de los pueblos indios de finales del siglo XVIII, que buscaron generar un proyecto alternativo de autogobierno no solo frente a los españoles, sino también en relación con los grupos criollos y mestizos.

Por lo tanto, pensadores como Fanon (1973), Reinaga (2015) y James (2003) plantean investigar a los pueblos negros e indios en resistencia y lucha por un proyecto de gobierno propio en términos políticos, como el sujeto concreto e histórico de la descolonización. El sujeto que

postula este tipo de corrientes de pensamiento se conforma en función de su politización frente a las relaciones de poder de persistencia y reproducción colonial y racista. Su objetivo es la liberación de la consciencia histórica y política como la clave para la constitución autónoma del sujeto. Su sujeto no es abstracto, sino histórico, y enfrenta las estructuras de poder desde su condición de colonizado. Pero, al mismo tiempo, estos sujetos, mediante su estrategia de autodenominación étnica-racial y lucha por un proyecto de autogobierno, buscan su liberación.

El anticolonialismo postula un sujeto concreto e histórico en contraste con el decolonialismo que lo piensa desde un nivel abstracto-trascendental-ontológico y universalista de la particularidad. Por un lado, la corriente decolonial piensa que el indígena, afrodescendiente y la diversidad étnica en general, que integra lo que hoy es América Latina, son descendientes y continuadores de un modelo de cultura y civilización que sobrevive mediante la transmisión del conocimiento y la tradición oral entre ellos. En este sentido, dicha postura parte del principio que consiste en creer que la diversidad cultural y étnica no ha sufrido cambios sustanciales ni en su pensamiento y prácticas culturales, ni tampoco en su forma de ser en términos comunitarios, a pesar de la persistencia de la dominación colonial.

Por ejemplo, desde el decolonialismo los modelos de conocimiento y cultura de los indígenas y afrodescendientes sobrevivieron en las comunidades y pueblos que resistieron frente al mestizaje y la modernidad de las sociedades latinoamericanas. Pero no solamente eso, sino también, con base en este postulado, la diversidad cultural y étnica no fue eliminada por completo, porque el argumento es que su lógica ha sido diferente a la que corresponde a los modelos occidentales, modernos y eurocéntricos que dominan la producción de conocimiento y pensamiento.

Según el decolonialismo, las culturas y civilizaciones se diferencian del modelo occidental por su forma comunitaria, en la que el individualismo, las contradicciones y antagonis-

mos al interior de sus sociedades no existen. Sin embargo, hay que señalar que el occidente también transitó por formas comunitarias como fue el caso de los pueblos escandinavos. A esto hay que agregar que las experiencias indígenas y afrodescendientes no se encuentran libres de contradicciones y cuestiones que se relacionan con el individualismo y que atraviesan a cualquier sociedad en la modernidad capitalista de la actualidad.

De ahí que esta postura piense en la diversidad cultural y étnica como un sujeto teórico y modelico que discute en un nivel epistemológico la manera en que se produce el conocimiento en el campo de las ciencias sociales y humanidades, pero no responde a un nivel histórico y concreto como sucede en el caso del anticolonialismo, que se centra en las resistencias y luchas de indios y negros de carne y hueso que han acontecido en varios de los países latinoamericanos.

Por otra parte, el sujeto que piensa el decolonialismo es uno que nace de la particularidad, pero al mismo tiempo, tiene aspiraciones universalistas. Sus pretensiones de universalidad consisten en colocar a la diversidad cultural y étnica como un tipo de modelo de valores éticos y morales a seguir por el resto de las sociedades de América Latina y el mundo. Por cierto, un tipo de modelo planteado como alternativa frente al capitalismo y la modernidad. Es importante mencionar que, según esta postura, la comunidad pasa de ser visualizada como una forma de organización concreta e histórica a una especie de brújula epistemológica y referente que orienta la discusión y crítica de la descolonización del conocimiento y el pensamiento. La comunidad en abstracto es una idea colocada por el decolonialismo en un estatus ético-moral, epistemológico y hasta ontológico superior al pensamiento de autores catalogados como occidentales y modernos.

La cuestión con respecto a la universalización de la idea de la comunidad y la diversidad cultural étnica es que llega a una extrapolación tan radical en la que hay una ruptura con la posibilidad de que también en otras épocas, contextos, culturas y civilizaciones del occidente

hubo formas comunitarias, como las escandinavas del norte de Europa, que funcionaban de manera distinta a las instituciones cristianas. Pero no solamente eso, la universalización de la particularidad, en este caso, es planteada sin mediaciones que permitan un análisis concreto e histórico de esta. Incluso este tipo de pensamientos tienen como preocupación teorizar la diversidad cultural y étnica con pretensiones universales, pero no completan en su análisis el movimiento dialéctico que implica el proceso de constitución del sujeto.

En este proceso se universaliza la particularidad, pero no se hace un análisis de la otra parte, que es la particularización de lo universal y que exige un ejercicio de usar la historia como herramienta para explicar la realidad. Por lo tanto, hay una visión del decolonialismo, al pensar que el sujeto de la descolonización es un imperativo hipotético que no necesita su comprobación en la historia, ni en la política. Su sujeto de descolonización es abstracto y universalista de una cultura y civilización, particularidad que fundamenta y legitima su razón de ser en el valor ético moral comunitario indígena y afrodescendiente. No es el sujeto político del anticolonialismo que se enfoca en la liberación ideológica y el proceso de lucha social contra las relaciones de poder coloniales.

5. Conclusiones

Después de haber revisado 58 fuentes documentales y analizado los puntos de partida y postulados teóricos del anticolonialismo y el decolonialismo, se llega a la conclusión de que ambas corrientes, por un lado, responden a la necesidad de tratar de generar una explicación de los fenómenos políticos y sociales desde un lugar crítico a los paradigmas dominantes científicos del occidente moderno y capitalista. Pero, por otra parte, las dos corrientes no logran romper con el capital cultural, intelectual y hasta teórico del pensamiento occidental, por lo menos de manera total, porque quienes han asumido los derroteros de este tipo de posturas han sido formados en el marxismo u otras tradiciones críticas que han aportado herramientas para discutir y mediar el análisis de los procesos de descolonización. Aunque hay

que mencionar que el anticolonialismo tiene mucha más claridad en el debate sobre liberar la consciencia del mismo colonizado, mientras que el decolonialismo tiende a reproducir patrones de persistencia colonial, al universalizar al sujeto y neutralizar su capacidad y potencia política y de disputa por el poder estatal.

Por lo tanto, la descolonización del pensamiento requiere un trabajo mucho más complejo que únicamente la discusión entre corrientes

teóricas, porque el problema radica en las condiciones y procesos históricos, políticos e ideológicos que influyen en la mente de los académicos e intelectuales que postulan las propuestas de investigación y estudio. Precisamente, uno de los retos es generar un pensamiento que no reproduzca ningún tipo de racismo y exclusión de ideas, para abrir puentes dialógicos y autocríticos dentro de los debates de la descolonización.

Referencias

- Asamblea Nacional Francesa. (1789). *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. UNAM. http://www.pudh.unam.mx/declaracion_DH_hombre_ciudadano.html
- Ávila-Rojas, O. (2020a). *El indígena desde el zapatismo: un caso de centralidad política del indio*. Quinto Sol.
- Ávila-Rojas, O. (2020b). *Indianismo vs. Vivir Bien: la disputa vigente del indio en Bolivia*. Universidad del Cauca.
- Ávila-Rojas, O. (2021). *Anticolonialismo: Un estudio sobre las ideas de pensadores autodenominados negros e indios*. Ediciones Autonom@s.
- Bautista-Lucca, J. (2019). Los conceptos en la política latinoamericana comparada. *Espiral*, 26(74), 9-48. <https://doi.org/10.32870/espiral.v26i74.7055>
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. UACM-Ítaca.
- Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Editorial Anthropos.
- Castro-Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*. CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Cueva, A. (2007). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI.
- De-las-Casas, B. (1991). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ediciones de la Revista de Filosofía; Instituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Del-Valle, M. M. (2015). Estudios Culturales: avatares y posiciones. Entrevista a Eduardo Restrepo. *Revista Tabula Rasa*, (22), 337-351. <https://doi.org/10.25058/20112742.36>
- De-Oto, A. (Comp.). (2011). *Tiempos de homenajes/tempos descoloniales: Frantz Fanon*. Ediciones del Signo.
- Donoso-Miranda, P. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo. América Latina: ¿transformación de la política del conocimiento? *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 30(56), 45-56. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/6417>

- Duque-Monsalve, L. F., Patiño-Gaviria, C. D., Muñoz-Gaviria, D. A., Villa-Holguín, E. E. y Cardona-Estrada, J. J. (2016). La subjetividad política en el contexto latinoamericano. Una revisión y una propuesta. *CES.Psicología*, 9(2), 128-151. <https://dx.doi.org/10.21615/cesp.9.2.9>
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Editorial Trotta.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. Siglo XXI.
- Fals-Borda, O. (1968). *Las revoluciones inconclusas en América Latina: 1809-1968*. Siglo XXI.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1965). *Por la revolución africana*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas.
- Fanon, F. (2015). *Lucha de liberación y cultura*. El Rebozo.
- Federici S. (2010). *Caliban y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Fernández-Buey, F. (1995). *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. El Viejo Topo.
- Foix, A. (2007). *Toussaint L' Ouverture*. Gallimard.
- García-Linera, Á. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal*. CLACSO; Muela del Diablo; Comuna.
- GESCO -Grupo de Estudios sobre Colonialidad-. (2012). Los avatares de la crítica decolonial: entrevista a Santiago Castro-Gómez. *Tabula Rasa*, (16), 213-230. <https://doi.org/10.25058/20112742.118>
- González-Casanova, P. (2017). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Ediciones Akal.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo Epistémico, Islamofobia Epistémica y Ciencias Sociales Coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355. <https://doi.org/10.25058/20112742.431>
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser. *Tabula Rasa*, (16), 79-102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, (21), 29-47. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100029>
- Guadarrama, P. (2019). *Pensamiento Político Latinoamericano: cultura, paz y poder*. Penguin Random House.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica.
- Hall, S. (2010). La cuestión multicultural. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 581-616). Universidad Andina Simón Bolívar; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Enviñón Editores.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L' Ouverture y la Revolución de Haití*. Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (Coord.). (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. UNESCO-CLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, (9), 61-72. <https://doi.org/10.25058/20112742.339>

- Mariátegui, J. C. (2002). *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ediciones Era.
- Martí, J. (1975). *Obras completas*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1977). *Nuestra América*. Ediciones Biblioteca Ayacucho.
- Martínez, J. F. (2019). Revolución en las ideas: Jean Louis Vastey y la descolonización de la civilización y el progreso. *Pléyade*, (23), 179-211. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962019000100179>
- Marx, K. (1974). Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. En K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (pp. 9-17). Ediciones Cultura Popular.
- Marx, K. (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador (1857-1858)* (Tomo 1). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2007). *El Manifiesto Comunista de Karl Marx y Friedrich Engels*. Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2005). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Quijano, A. (2008). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes de América Latina. *Argumentos. Estudios Críticos De La Sociedad*, (50), 51-77. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/500>
- Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis-Clímaco (Comp.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). Colonialidad del poder y Clasificación Social. En D. Assis-Clímaco (Comp.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). CLACSO.
- Reinaga, F. (2014). *Mi vida*. Fundación Amautica Fausto Reinaga.
- Reinaga, F. (2015). *La revolución india*. FAFR.
- Restrepo, E. (2007). Imágenes del “negro” y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, (27), 46-61. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/19735>
- Retamozo, M. (2015). La epistemología crítica de Hugo Zemelman: política y metodología (o una metodología política). *Estudios Políticos. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, (36), 35-61. <http://dx.doi.org/10.1016/j.espol.2015.08.001>
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera-Cusicanqui, S. y Barragán, R. (Comps.). (1997). *Debates pos-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. SEPHIS; Editorial historias; Ediciones Aruwiry.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. Vintage.
- Sánchez-Vásquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología desde el Sur*. CLACSO; Siglo XXI.
- Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- Sartori, G. (2015). *La política: lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.

- Telles, E. y Martínez-Casas, R. (2019). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Thomson, S. (2007). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo; THOA.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152. <https://doi.org/10.25058/20112742.343>
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter) culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa*, (12), 209-227. <https://doi.org/10.25058/20112742.393>
- Zapata, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade*, (21), 49-71. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>
- Zavaleta-Mercado, R. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural.
- Zemelman, H. (2001). *Sujeto: Existencia y Potencia*. Anthropos; CRII; UNAM.