



Sophia, Colección de Filosofía de la
Educación

ISSN: 1390-3861

faguilar@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador

Díaz Salazar, Holger Rodrigo

La hermenéutica como método para comprender la colonialidad del sujeto de Abya Yala

Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 19, 2015, pp. 47-69

Universidad Politécnica Salesiana

Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846096003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA HERMENÉUTICA COMO MÉTODO PARA COMPRENDER

LA COLONIALIDAD DEL SUJETO DE ABYA YALA

Hermeneutics as method for understanding coloniality
subject of Abya Yala

HOLGER RODRIGO DÍAZ SALAZAR*

hdiaz@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador/ Quito-Ecuador

Resumen

El artículo muestra que la colonialidad del ser representa la negación y el ocultamiento del sujeto de Abya-Yala, sin embargo, ese mismo sujeto reprimido pone en tela de juicio el proceso de colonialidad bajo el criterio de decolonialidad del sujeto de Abya Yala. En tal sentido, el artículo indaga: ¿qué significa la colonialidad del ser en el ámbito del sujeto de Abya Yala? Interrogación que se enmarca en la relación dialéctica de la colonialidad contra la decolonialidad del ser, éste como estar-siendo-junto con-otros.

La metodología del texto considera la interpretación textual, en la explicación gadameriana, como sentido profundo del texto leído y en un proceso de dos momentos estructurales, esto es, descriptivo y reflexivo. En el primer momento, se busca comprender el texto en su apariencia fenoménica y en el segundo momento, se trata de regresar de forma crítica sobre el texto leído, puesto que lo que interesa es la verdad del texto.

Palabras clave

Modernidad, colonialidad, sujeto Abya Yala y hermenéutica.

Abstract

The article shows that the coloniality of being is denial and concealment of the subject of Abya Yala, however, that same subject repressed puts into question the process of colonialism under the criteria of the subject decoloniality Abya Yala. In this sense, the article investigates: what the coloniality of being in the field of the subject of Abya Yala mean? Question that is part of the dialectic of colonialism versus decoloniality of being, this-being as being-with-others.

The methodology considers the text textual interpretation, Gadamer explanation, read deep meaning of the text and a two structural moments, that is, descriptive and reflective. At first, it seeks to understand the text in its phenomenal appearance and the second time, is back critically on the text read, since what matters is the truth of the text.

Keywords

Modernity, colonialism, subject Abya Yala and hermeneutics.

Forma sugerida de citar: Díaz Salazar, Holger Rodrigo (2015). La hermenéutica como método para comprender la colonialidad del sujeto de Abya-Yala. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 19(2), pp. 47-70.

* Máster en Estudios Latinoamericanos con mención en Relaciones Internacionales por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. Actualmente es Director de la Maestría de Educación con mención en Gestión Educativa y profesor de la Carrera de Comunicación Social de la Universidad Politécnica Salesiana Ecuador.

Introducción

Algún pensador moderno dijo que sin teoría no hay revolución, por tal razón los investigadores de las ciencias están convencidos de que sin método no hay teoría. Tal es la cuestión que ambas dimensiones son imprescindibles y necesarias. Son dos aspectos de una misma problemática investigativa. La teoría requiere del método y el método de la teoría. Para los fines de la presente temática, dentro del gran debate del quehacer científico, si, primero es la explicación y/o la comprensión (Henrik, 1987) o más allá de éstas, en este artículo se hará mención exclusivamente a la interpretación o hermenéutica como método de estudio. No se trata de una hermenéutica genérica sino de una hermenéutica dialéctica, porque la colonialidad se circunscribe a un horizonte esencialmente de relaciones de poder, en que el sujeto –denominado aquí sujeto de Abya yala– como no-ser ha sido negado e invisibilizado por el ser. El título del artículo va orientado en ese sentido: *La hermenéutica como método para comprender la colonialidad del sujeto de Abya Yala*.

El propósito del artículo consiste en mostrar que la colonialidad del ser representa la negación y el ocultamiento del sujeto de Abya Yala, empero ese mismo sujeto reprimido pone en tela de juicio el proceso de colonialidad bajo el criterio de decolonialidad del sujeto de Abya Yala.

¿Y cómo entender la colonialidad? La respuesta es obvia, a través del método. Pero, ¿qué problemática hay detrás del método; y, qué método? Una de las modalidades para saber qué método se requiere es a partir de la problematización temática que relaciona y concatena categorías y conceptos en un entramado dialéctico. Se trata de una dialéctica que liga sujetos, procesos, entes y contradicciones. Aquí se conectarán los conceptos de modernidad, colonialidad, sujeto de Abya Yala y hermenéutica dialéctica.

Entonces: ¿Cómo plantear la problemática de la modernidad, cuando ya se ha dicho bastante? Eso es verdad, pero, ¿qué se ha dicho y cómo se ha dicho? Desde la perspectiva crítica es posible encontrar las contradicciones de la modernidad y de la colonialidad para explicitar lo que se ha ocultado u obnubilado. Siendo así, cabe establecer que, así como la modernidad constituyó el espíritu positivo para Europa, pensado como *ser*, del mismo modo generó un espíritu no positivo para los no-europeos postulados como *no-ser*. El espíritu positivo justificó la colonialidad del poder, saber y ser, más allá de las fronteras territoriales, culturales y transnacionales europeas. Las relaciones asimétricas dieron paso una dialéctica positiva y negativa en permanente contradicción, esto es, en relaciones dialécticas entre el ser y la nada (como negación) en el entramado estructural y superestructural del ser europeo como Mismidad occidental (el Mismo de lo mismo).

La colonialidad del poder expresado en el *ego conquiro*, la del saber en el *ego cogito* y la del ser en el *ego sum* son tres dimensiones del eurocentrismo que fabricó la conquista, la colonización, el colonialismo y la colonialidad. Los opuestos del eurocentrismo, es decir, otras civilizaciones y pueblos del mundo quedaron subsumidos como no-sujetos, subalternizados y dependientes, en condiciones de asimetría estructural.

En el presente estudio, la colonialidad “se refiere a un patrón de poder” que emerge como producto del colonialismo europeo y “a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007: 131). De tal modo, la colonialidad no es cualquier típica relación colonial, sino más bien, aquella que prorrumpe en un contexto social, histórico y cultural específico, la Abya-Yala continental que se integra en el mundo de la vida de los pueblos ancestrales, afrocontinentales y otros géneros humanos.

En el campo contextual regional, algunos estudiosos de la colonialidad de América Latina han puesto el énfasis en la colonialidad del poder (Quijano, 2000; Castro-Gómez, 2005; Dussel, 2007a; Bautista, 2014; entre otros), del conocer (Silva, 2008; Lander, 2005; Germana, 2010; entre otros) y con menor esfuerzo y profundidad en la colonialidad del ser.

Otros investigadores de la colonialidad, como Bhabha (2002), Escobar (2003) y Walsh (2009) están enfocados en los estudios poscoloniales. El problema de la poscolonialidad es que está enmarcada en el horizonte del evolucionismo unilineal, como si la historicidad humana y social aconteciera en una sola línea determinada y mecánica. ¿No se trata más bien de un nuevo irracionalismo marcado por la ‘desreferencialización de lo real’, por la ‘desubstancialización del sujeto’ y del ‘descentramiento de la política’? (Evangelista, 1997: 25). Si los hechos son así, más bien cabe preguntarse críticamente por la génesis del discurso poscolonialista y del relativismo del pensamiento que lo sustenta; otro modo de hacer la misma pregunta es: ¿la poscolonialidad no es más que un relativismo del pensamiento que termina justificando nuevamente la colonialidad y el racismo? Las preguntas previas vienen al caso, claro está, si nos ubicamos desde la crítica radical del fetichismo de la sociedad mercantil capitalista y de fragmentación social del mundo actual.

Sin embargo, no todo está aniquilado aún. Desde el Sur global (el intercambio de recursos, tecnología y conocimiento entre países en desarrollo), en términos de locus y sujetos de enunciación, existen hoy condiciones de posibilidad histórica para romper con las condiciones de colonialidad, desde el ser-siendo y estar-siendo, mediado por relaciones de movimientos autopoieticos contestatarios y revolucionarios.

En sentido estricto, la problemática precedente presupone que la modernidad eurocéntrica ha encubierto y negado el sujeto como distinto (el Otro como otro), mediante la colonialidad del ser, estableciendo relaciones de dominación en el sujeto de Abya Yala. En términos de interrogación clave del presente estudio, la pregunta central consiste en averiguar: ¿qué significa la colonialidad del ser en el ámbito del sujeto de Abya-Yala?

En relación a la importancia de la temática, existen dos razones fundamentales que la justifican: 1) la modernidad a través de la colonización inicial de la Abya Yala indígena que generó un proceso de colonialidad del poder, saber y ser, aún no resuelto, como se argumentará más adelante, y; 2) cómo los estudiosos de la colonialidad y la decolonialidad deben abordar metódicamente el estudio del proceso. No se trata de cualquier método, sino de uno en especial, la hermenéutica dialéctica impulsada por la teoría crítica moderna.

Cómo aún no se han resuelto las relaciones de colonialidad con los países metropolitanos, porque la dependencia es abismal, tanto desde el punto de vista del poder, el saber y el ser, entonces, la “segunda emancipación” (Dussel, 2007a: 482) y definitiva en esos campos está pendiente; sólo depende de nosotros, los del Sur global, qué hacemos con lo que somos y estamos-siendo. ¡Eh ahí! la actualidad de la temática.

Una respuesta hipotética a la pregunta central del presente artículo consiste en sostener que la colonialidad del ser representa la negación y el ocultamiento del sujeto, como no-ser; sin embargo, la condición de existencia y coexistencia vital del sujeto reprimido de Abya Yala pone en tela de juicio el proceso de colonialidad que es superado con el estar-siendo del sujeto.

¿Cómo comprender el presente artículo? La pregunta tiene que ver con la hermenéutica, como teoría y modo de explicación e interpretación de la realidad histórica, social y dialéctica. La explicación en términos hermenéuticos tiene relación con la “aclaración” (Bauman, 2007: 7), es decir, de volver claro lo confuso, lo intransparente en transparente. Así también, la hermenéutica como teoría y método de análisis está conectada con la comprensión histórica y social.

La comprensión humana contempla varias dimensiones analíticas, a saber: como actividad de la historia, como actividad de la razón, como actividad de la vida, como actividad de vida y como ampliación de la forma de vida, entre otras dimensiones que surgen de la complejidad de la vida misma.

En relación con la metodología del texto, primero se revisaron fuentes secundarias, libros y artículos de revistas que ofrecieron información sustantiva del problema abordado y luego se ha analizado e in-

interpretado dicha información. Por lo que se trata de una metodología interpretativa textual. Se entiende por interpretación textual al proceso de comprensión de la “cosa misma” (Gadamer, 2007a: 333) para llegar a la ‘verdad’ del texto. Gadamer en *Verdad y método* (2007a) piensa que la interpretación correcta debe protegerse contra cualquier arbitrariedad de las ocurrencias y encontrar el sentido profundo del texto que va del proyectar y reprojectar el sentido del texto. En este horizonte, la hermenéutica es un instrumento de acceso a la comprensión e interpretación correcta. La interpretación no es un acto complementario que viene después de la comprensión, sino que la comprensión implica siempre interpretar, de ello deviene que “la interpretación es la forma explícita de la comprensión” (Gadamer, 2007a: 378).

Desde el punto de vista técnico, la interpretación de los textos investigados para la composición del artículo sigue dos momentos: el descriptivo y el reflexivo. En el primer momento, se trata de entender el texto en su apariencia fenoménica (leer y entender). Y en el segundo momento, se vuelve sobre el texto para comprenderlo e interpretarlo críticamente, dado que interesa la verdad del texto y no la manipulación de la información. La verdad del texto significa la correspondencia con los hechos, con la praxis social, no con las ideas metafísicas o idealistas. La palabra solo es verdadera si corresponde con la acción social y de la vida misma del ser humano.

El artículo desarrolla cinco líneas reflexivas distribuidas en el siguiente orden: la modernidad como en-cubrimiento del Otro; la dialéctica del colonialismo; la colonialidad del ser y crítica al colonialismo; el retorno del sujeto de Abya Yala en su existencia y co-existencia como estar-siendo; y finalmente, la hermenéutica dialéctica.

La modernidad como en-cubrimiento del otro

Actualmente resulta reduccionista una mirada analítica de la modernidad solo desde el *modern world-system* (sistema mundo-moderno) (Wallerstein, 2010a, 2010b y 2010c), sin embargo, el punto de partida, esto es, desde la economía-mundo del siglo XVI es un buen inicio para ubicarnos en el espacio y en el tiempo histórico y sobre todo para contextualizar la emergencia de la colonialidad del ser europeo que es lo que interesa argumentar en el artículo.

El moderno sistema-mundo extendido a lo largo del espacio y tiempo europeos fue una opción más lucrativa de retención de la plusvalía, como producto del trabajo humano *ad infinitum*. En este sentido, toda la energía política, sobre todo de los estados europeos (absolutistas y naciona-

les) fue usada para asegurar derechos monopólicos y oligopólicos. Sólo el Estado pudo cumplir con ese cometido y asegurar, los “términos de intercambio en otras transacciones económicas” (Wallerstein, 2010a: 23).

Otro elemento constitutivo del sistema-mundo moderno, como la otra cara de la misma moneda es la modernidad. El sistema-mundo moderno –como capitalismo– y la modernidad son elementos simbióticos de una misma realidad. Entre esas dos naturalezas únicas hay una simbiosis sui generis: por un lado, un modo de reproducción de la vida económica humana a través del desarrollo de una serie de actividades de producción, circulación y consumo de mercancías, y por otro lado, una modernidad como modalidad “histórica de totalización civilizadora de la vida humana” (Echeverría, 1989a: 3; Echeverría, 1997b: 138). La modernidad como un modelo inmanente –a diferencia del anterior, trascendente/sacra– de la historia europea que fundó una ideología total (como superestructura) que cubrió el conjunto de estas sociedades. En adelante, la modernidad fue una visión, una meta y un mito expresado en el eurocentrismo y replicado en el resto del mundo, como la utopía del devenir o progreso sin fin.

Dussel (2007a) tipifica dos modernidades: una que denomina temprana y otra madura. La modernidad temprana inicia en 1492, con la conquista de América, y la segunda modernidad con el Reino Unido y Francia; los dos Estados aceleran la revolución industrial y el nivel técnico de Europa. De tal modo que a partir de allí, Europa origina su ascenso civilizatorio y se transforma en “hegemonía mundial” (Dussel, 2007a: 323); desde ese momento las sociedades periféricas quedan subsumidas en tal supremacía y bajo control o dependencia de esferas de influencia.

La segunda modernidad comienza con la revolución industrial, que a la vez produce la Ilustración. Entendida esta, en sentido general, como una corriente del siglo XVIII que promueve un movimiento de ideas y aspira al mejoramiento de costumbres y gobiernos (Mayos, 2007); se puede decir que la mejor expresión del inicio de la Ilustración es desde la perspectiva kantiana, al afirmar que es la salida del hombre de su minoría de edad (Kanz, 1993: 10). Según Dussel (2007a: 323) la Ilustración fabrica tres representaciones ideológicas y epistemológicas que invisibilizaron la realidad exterior del mundo. Aquella producción de imaginarios son el orientalismo, el occidentalismo y el sur de Europa; esas representaciones ocultaron o dejaron fuera de la historia mundial a América Latina, hasta hoy.

En Europa, la modernidad como proceso inmanente de la historia humana fue un proceso revolucionario y de emancipación de sí misma, pero al mismo tiempo desarrolló una irracionalidad con el distinto (el Otro como otro o alter) porque encubrió y justificó la guerra, la violencia

contra el alter; es la guerra de un ego contra otro no-ego; desde ese momento, el alter se veló y es lo que dio origen al “mito de la modernidad” (Dussel, 1994b: 7) que deberemos resolver en una segunda independencia definitiva.

Es la primera vez que una región de Europa establece una relación de dominio entre un ser sobre otro ser, considerado no-ser, de un estar y de un no-estar, apareciendo así la relación de centralidad y periferia, en el sentido que le da Dussel: “Fuimos la primera “periferia” de la Europa Moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de “modernización” (Dussel, 1994b: 12). Es la primera vez sin precedentes en la historia mundial que emerge un horizonte originario constitutivo de subjetividad moderna.

En el caso de América Latina, el sistema-mundo moderno y la modernidad marcan la lógica de colonialidad, en el marco de una dialéctica de colonialismo centrado en la lógica del amo y del esclavo que perdura hasta hoy, en relaciones de colonialismo también interno dentro de cada uno de nuestros países.

Como puede observarse, existe estrecha relación entre la modernidad y el colonialismo europeo. Ambos procesos se sustentan sobre relaciones de expoliación, saqueo cultural y explotación del trabajo social. Por tanto, es innegable una dialéctica del colonialismo europeo.

La dialéctica del colonialismo

La dialéctica del colonialismo está relacionada con “la geología de la modernidad”, en el sentido de que no existe la modernidad sin la colonialidad (Prada, 2013: 6). El nacimiento de la modernidad implica el *ego conquiro* (la guerra), el colonialismo y la misma constitución del sistema-mundo capitalista.

El colonialismo se refiere al control físico de un Estado fuerte ante otro Estado débil. El colonialismo significa que un Estado poderoso se adueña del territorio de otro y de sus recursos, tal como sucedió en las Américas desde 1492, África o Asia. El colonialismo generó sujetos colonizados, sometidos, explotados o desplazados.

En el imaginario colonial, el sujeto colonizado no es sólo otro expatriado de la civilización, sino todo lo contrario, es concebido y producido como Otro, como negación absoluta, en el sentido de que es un Otro para ser negado o anulado por su amo. El amo reconoce muy bien la diferencia del Otro: “El negro es un ser cuya naturaleza y cuyas disposiciones no son meramente diferentes de las de los europeos, son el *revés* de ellas” (Hardt y Negri, 2002: 119).

El diferente, el Otro como otro es absoluto y la cara opuesta del europeo. En esa relación dialéctica se construye el sujeto europeo. El absolutamente Otro europeo construye el absolutamente Otro colonizado. De tal modo, el sujeto colonial favorece la construcción del sí mismo europeo. Hardt y Negri piensan que: “El sujeto metropolitano sólo llega a ser realmente él mismo a través de la oposición con el colonizado” (2002: 120). En esta relación se produce primero una lógica de exclusión que se transforma luego en una dialéctica negativa de reconocimiento. El sujeto metropolitano sólo se reconoce como tal y es sí mismo, en tanto y en cuanto queda mediado por el sujeto colonizado. El sujeto colonizador necesita del sujeto colonizado para sí mismo.

La dialéctica del colonizador y del colonizado es un esquema binario y abstracto que nunca recoge por sí misma toda la gama de otras realidades dadas en la periferia, porque la realidad siempre es multifacética y configurada por sistemas sociales complejos, en el sentido de Luhmann (2006: 344, 901) que escapan al mundo del colonizador. Una muestra de sistemas sociales complejos son las sociedades y pueblos indígenas, afroecuatorianos, montubios y otras mixturas sociales del Ecuador.

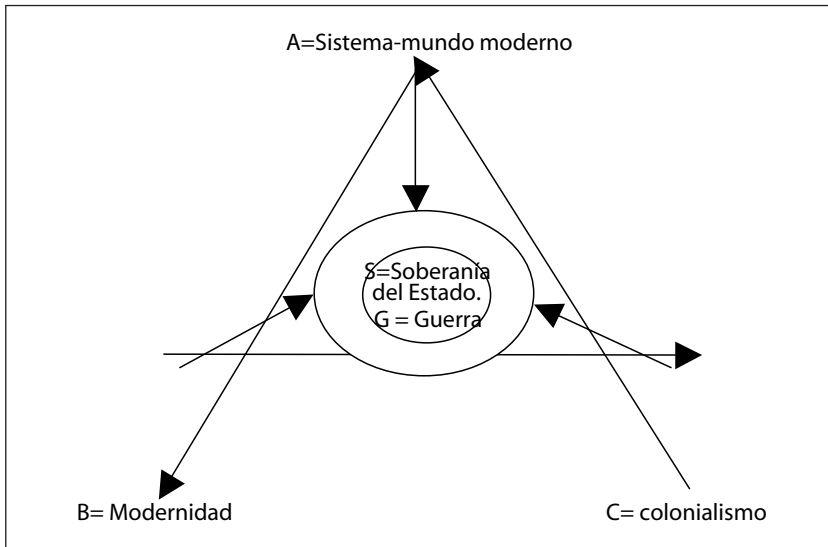
Cabe decir que la realidad por sí misma no es dialéctica, lo que es dialéctico es el colonialismo. La relación colonizador contra colonizado solo sirve para comprender, explicar y transformar la lógica del colonialismo en las Américas. Hardt y Negri sostienen que “El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad” (2002: 121).

Así como al ego conquiro le pertenece la guerra, así también al colonialismo le corresponde la violencia. El estado de guerra siempre está presente en las representaciones coloniales, no es accidental ni involuntario. La guerra es el elemento central del colonialismo, de la colonialidad y de la neocolonialidad global del mundo de hoy (Dussel, 2007c).

La guerra es el instrumento de poder del sistema-mundo moderno, de la modernidad y del colonialismo ipso facto de la colonialidad, como forma de dominación violenta para el logro y “la defensa de los “propios intereses”, como bien lo enseñó Henry Kissinger (Dussel, 2007c: 276). Y el responsable directo para ejercer la “coacción física legítima como instrumento de dominio” (Weber, 2002: 1060) es el Estado-nación moderno mediante su soberanía.

En este sentido, la modernidad capitalista no hubiera sido posible sin la intervención del Estado y con toda su instrumentación jurídica. La modernidad capitalista requirió de la maquinaria de la soberanía del Estado para cumplir con su cometido de conquista, expansión e imposición, más allá de sus fronteras territoriales. La siguiente figura muestra dicha relación estrecha entre sí.

Figura 1
La guerra como instrumento de poder del sistema-mundo moderno, la modernidad y del colonialismo



Fuente: Holger Díaz Salazar para este estudio.

Explicación del esquema: A se refiere al sistema-mundo moderno; B hace referencia a la modernidad; C considera el colonialismo; S tiene que ver con la soberanía del Estado como centro del sistema y mediador; y G indica la guerra como estrategia militar del Estado.

Por ahora, lo que interesa es explicar e interpretar la colonialidad del ser, soslayando explícitamente la colonialidad del poder y saber.

La colonialidad del ser y crítica al colonialismo

La colonialidad del ser es un componente crítico imprescindible de la colonialidad del poder (Quijano, 2000) y del saber (Lander, 2005). La colonialidad del poder hace referencia a la interrelación entre las modalidades de explotación y dominación, por tanto, es un asunto político; la colonialidad del saber, se refiere al papel de la epistemología y a las labores de la producción del conocimiento en la refabricación de sistemas de pensamiento de tipo colonial, por tanto es una cuestión de la ciencia; en tanto que la colonialidad del ser viene a ser “la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2007: 130), por lo que es un asunto ontológico. De tal modo que las dos tipologías de colonialidades co-producen también la colonialidad del ser.

El onto humano de la ontología humana conlleva la pregunta por el hombre o como *ser-ahí*, ¿qué es el hombre? La pregunta por el hombre está relacionada con su existencia como tal. Y uno de los intentos de respuesta a la pregunta por el hombre en la filosofía idealista es la fenomenología, es decir, por la esencia de la existencia del hombre. Dos figuras relevantes son Heidegger y Sartre. En este acápite, se expondrán brevemente algunas ideas esenciales del pensamiento heideggeriano y no sartreanas.

Heidegger permite comprender la naturaleza del ser del hombre, a pesar de que no trata la ontología del onto humano colonizado; claro está, no es de esperar eso de Heidegger. Heidegger (1927) en su obra *Ser y tiempo*, se pregunta por la dimensión del ser, ¿qué es el ser? A continuación algunas pistas relacionadas con su pensamiento ontológico.

En el pensamiento heideggeriano existen tres momentos claramente identificados sobre la ontología humana: 1) el ser del hombre es la existencia; 2) el ser del hombre es la cura, el cuidado; y desde el punto de vista de la temporalidad es el horizonte de su ser; y 3) el ser del hombre es poseer comprensión del ser, en el sentido de que el hombre es un ente que posee comprensión del ser (Fidalgo Benayas, 2013:108).

En relación con la primera cuestión, el pensamiento heideggeriano plantea que el ser o esencia del hombre es la existencia; concibe al hombre como un ente con existencia individual, la substancia del hombre es la existencia, más no el espíritu como síntesis de alma y cuerpo; en otras palabras, el ser del hombre como *ser-ahí* está en su existencia o “la sustancia del hombre es la existencia” (Fidalgo Benayas, 2013:108).

En cuanto al segundo punto, Heidegger postula que los rasgos del ser que configuran al *ser-ahí* son existenciales y el conjunto de existenciales o existenciales conforman los caracteres esenciales del ser del hombre. Los existenciales están definidos por los elementos del *ser* del hombre *en el mundo*, el *ser con* y *ser sí mismo*. A su vez, el *ser-en* distingue otros existenciales, tales como la disposición afectiva o el encontrarse, el comprender y el habla que están subsumidos en el *cura* o *cuidado*. Este rasgo substancial comprende el “pre-ser-se”, “ya-en” (Fidalgo Benayas, 2013: 110), es decir, se trata del proyecto del hombre, como referencia de futuro y el ser-ya como hecho fáctico de estar existiendo ya, en el sentido de pasado, respectivamente. Pero lo que marca la diferencia entre el futuro y el pasado es el presente, como *ser-junto* al entorno que nos rodea; de tal modo, el ser del hombre queda expresado en el horizonte ontológico del cura o cuidado (como pre-ser-se y ya-en) o como ser-en-el tiempo, tal como se encuentra en la obra *Ser y tiempo* indicado supra.

En relación al tercer punto, se trata de la comprensión del ser, es decir, el hombre es un ente que comprende el ser (léase como comprensión del ser); la comprensión corresponde al ser en general, al ser de los

entes y la de su propio ser. El hombre sin la comprensión del ser no es ni existencia ni cuidado. La intelección, la conciencia y el conocimiento hacen posible la comprensión del ser, porque el ser determina a los entes como entes, no al revés.

Maldonado-Torres (2007: 143) piensa que en el pensamiento de Heidegger, la modernidad del ser olvidó el lado colonial. El rasgo colonial del ser es la incorporación del Otro como distinto en la mismidad de lo Mismo, a través de la naturalización ideológica de la raza y la patología de la guerra. El ser-ahí (*dasein*) del colonizado está negado como no-ser, como nihilidad, aunque está presente en *Los condenados de la tierra* de Fanon (1983) que deberán liberarse para construir su propia originalidad autodeterminada, más allá del tiempo presente y utópico.

El ser-ahí heideggeriano, como ontología occidental ha sido cuestionado radicalmente por Aimé Césaire en la crítica absoluta al racismo, como colonialismo occidental. ¿Qué se encuentra en el discurso de Césaire?

Aimé Césaire (2006) como sujeto humano que sufrió el régimen racista colonial critica la civilización occidental, en términos de incapacidad para resolver el problema colonial. Sostiene que esa Europa es indefendible, tanto en el plano moral y espiritual. En esas condiciones, el sujeto europeo es deshonesto y mentiroso, muy distanciado de la auténtica civilización. Ésta contempla un ficticio humanismo, por contener un profundo racismo, tan bien expresado en el pensamiento hitleriano y de otros personajes nombrados por Césaire. Por ejemplo, ¿Qué dijo Hitler?: “Nosotros aspiramos no a la igualdad sino a la dominación. El país de raza extranjera deberá convertirse en un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley” (Césaire, 2006: 16).

En la crítica del sujeto colonial que realiza Césaire, la colonización, la acción colonial, la empresa colonial y la conquista colonial deshumanizan el ontos humano. El colonizador también se transforma en no-ser, en nihilidad, debido a la deshumanización que produce en el sujeto colonizado, porque, toda deshumanización produce negación del otro, atenta contra la humanidad y la dignidad del ser del otro como distinto. La deshumanización va en contra del ontos humano, como “ser supremo”, propio del ser humano (Hinkelammert, 2007a: 404).

Césaire, además de criticar el humanismo ficticio de Occidente, también critica la nación burguesa occidental, porque está ligada al Estado y por ende a la soberanía del Estado-nación burgués como productora de colonialismo. La continuidad y la eficacia del sistema-mundo moderno, la modernidad y el colonialismo no hubieran sido posibles sin la instrumentación y el aparataje soberano del Estado-nación burgués.

En esa línea histórica, el desastre y la catástrofe europea están por venir, si no toma precauciones civilizatorias, dirá el autor. Al respecto Césaire sostiene lo siguiente: “Pero precisamente si yo aparto los ojos del hombre para mirar las naciones, constato que todavía aquí el peligro es grande; que la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del desastre y precursor de la catástrofe” (Césaire, 2006: 41).

En esa política del Estado-nación está inscrita la pérdida misma de Europa y caerá sin cesar, como ya sucedió con el imperio romano que socavó nacionalidades enteras que fueron los pilares de la civilización antigua.

Ahora bien, ¿qué mencionar del sujeto?

En la ontología humana, el ontos humano es un sujeto que emerge con la modernidad (ontogénesis) y transcurre por el pensamiento moderno. Así como el sujeto es afirmado por la modernidad, del mismo modo es negado e invisibilizado por esa misma modernidad.

En la modernidad, inicialmente el sujeto germina en la relación sujeto-objeto. El ontos humano es estimado como instancia en relación con un objeto. Hinkelammert habla de “res-cogitans frente a res extensa” (Hinkelammert, 2006b: 485), es decir, el pensamiento que se enfrenta ante las sustancias corpóreas u objetuales (los cuerpos). El rasgo fundamental de la *res extensa* es la extensión, el estar en el espacio y sus modos, la cantidad, la forma y el movimiento. En este campo de significaciones, la mejor forma de expresión es la fórmula de Descartes (2001), *cogito ergo sum* (pienso, luego existo). El sujeto pensante y de pensamiento es un sujeto poseedor de objetos:

La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo. Por tanto, se interpreta como propietario de su propio cuerpo, de las reacciones de este cuerpo y de todos sus pensamientos (Hinkelammert, 2006b: 486).

De tal modo en la relación de sujeto-objeto se halla un individuo como poseedor de otros cuerpos ónticos. El sujeto pensante ha sido pensado a sí mismo ante un mundo de objetos. En esta lógica, el pensamiento es un conjunto de objetos pensados para sí mismo, abstracto, sin corporeidad. La mejor expresión de existencia de ese modo de pensar es el *pienso*, luego *existo* de Descartes, enunciado más arriba. El ser ha sido reducido al pensamiento y como tal a la existencia concebida en el pensar abstracto.

En el mundo de hoy, el pensar abstracto es un pensar cósmico, en el sentido de que piensa objetos puros, incluso calculados, para el mercado.

El sujeto occidental está atrapado en ese pensamiento cósmico que calcula su acción como “un individuo propietario calculador de sus intereses” (Hinkelammert, 2006b: 486). Se trata del *homo economicus* que persigue la rentabilidad por la rentabilidad.

El retorno del sujeto de Abya Yala: existencia y co-existencia como estar-siendo

Abya Yala es un concepto proveniente de los pueblos Tula-Kuna de Panamá y Oeste de Colombia. Abya Yala significa “Tierra en plena madurez” o también “Tierra de sangre vital” (López Hernández, 2004 –explicación del título del autor–). Los pueblos indígenas utilizan el concepto para referirse al continente americano; de ello se deriva pueblos indígenas de Abya Yala. Otra interpretación del término es presentarlo en el horizonte histórico de “pueblos originarios” que se reconocen como pertenecientes a Abya Yala que a la vez constituye “diversos lugares de enunciación” (Gargallo Celentani, 2014: 51), junto con otros sujetos de enunciación.

En el mismo sentido, es preciso pensar que el sujeto de Abya Yala no ha muerto, más bien está lleno de vida. Es un sujeto con vida en abundancia, existente y crecimiento sin fin, como bien lo profetizó Dolores Cacuango, al decir: “Somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer y de paja del cerro cubriremos el mundo” (Rodas Morales, 2005: 117). En otro momento de su vida, Dolores Cacuango también anunció: “Esta es la vida, un día mil muriendo, mil naciendo mil muriendo, mil renaciendo...” (2005: 157). Se trata de un sujeto que se construye él mismo (subjetividad), a sí mismo, junto con otros (intersubjetividad), en comunidad. Es el sujeto social.

La subjetividad es una dimensión humana que no escapa al contexto socio-histórico y cultural del individuo, más bien lo contiene. La subjetividad no puede ser exclusivamente psicofísica, esto es, del individuo como solipsista (sólo yo existo). La subjetividad tiene sus orígenes fuera del sujeto, es decir, en los vínculos sociales que constituimos con los demás; la subjetividad está “constituida por los procesos históricos y culturales que configuran nuestro sentido de ser y estar en el mundo” (Urreiteza Valles, 2009: 419).

La subjetividad abarca varios rasgos, a saber: como parte de la corporalidad humana; es no-consciente (porque está debajo de la consciencia); es consciente y está en vigilia, porque es un fenómeno del “ser-en-el-mundo” (Dussel, 2001d: 321); es poner-se como sujeto; es autoconsciencia (como reflejo del yo sobre sí mismo); es sí mismo; es consciencia ética; y es autoconsciencia crítica.

Las características antes mencionadas están también relacionadas con niveles de la subjetividad, tales como, la corporalidad, subjetividad, sujeto, consciencia, autoconsciencia, consciencia moral y consciencia crítica (Dussel, 2001d: 327). Los niveles se conectan a su vez intersubjetivamente, esto es, en una comunidad humana, a través de la comunicación de códigos lingüísticos, simbólicos y práxicos.

La comunidad humana es intersubjetiva que implica un modo de vida, un modo de existir y de estar-siendo en el aquí y ahora del mundo de la vida terrenal. En los andes milenarios esa comunidad de vida lleva el nombre de “ayllu” que conlleva un “conjunto de relaciones recíprocas y solidarias” (Bautista, 2014: 136) propias de su existencia y coexistencia comunitaria andina. Por ejemplo, en los andes indígenas del Ecuador las relaciones de reciprocidad continúan manteniéndose a través de distintas formas de intercambio laboral concretas, como la *minka* (trabajo común entre personas de la comunidad), el *uyari* (trabajo realizado por miembros de la comunidad en horas extras), el *maki mañachi* (hacerse prestar manos o prestar la mano), el *randimpac* (prestar la mano para construir la casa) y el *cambia manos* (trueque de labores agrícolas); también existen en la práctica socio-cultural formas de intercambio real, de objetos, tales como el *kamari* (regalo especial a quien ha prestado dinero por parte de quien ha recibido el préstamo), la *rama* (cuota que aportan los miembros de la comunidad destinada a alguna finalidad), la *jocha* (préstamo voluntario de los miembros de la comunidad al fiestero para que sea devuelto con interés), la *raquina* (acto de repartir todo aquello que ha sido conseguido por la comunidad) y el *mugu* (acto de ofrecer y aceptar una bebida con la obligación de devolverla en igual modo) (Aguiló, 1992: 100-108).

En las comunidades el modo de vida es el estar-siendo en concreto, algo así como un estar-siendo ahora (ser-ya) y a la vez como posibilidad de ser, desde un horizonte propio (como pro-yecto de ser original). Al respecto Kusch piensa que “Sólo el reconocimiento de este último [horizonte propio] dará nuestra autenticidad” (1976: 158). La comunidad es ya (ser-ya), pero a la vez es proyecto incompleto, inacabado, imperfecto (poder-ser). La última expresión de esa comunidad social, llámese indígena, afro-ecuatoriana, montubia y popular, es la nacionalidad; por lo que la base ontológica de la nacionalidad es la sociedad comunitaria. El presente y futuro del sujeto de Abya Yala está en la sociedad comunitaria y de nacionalidad.

La hermenéutica dialéctica

Literalmente la hermenéutica es considerada como el arte de explicar textos escritos; por lo que está basada en la interpretación de textos, cosa

que en el cristianismo trata de la interpretación de textos sagrados y en el campo jurídico de la interpretación prescriptiva. En el campo de las ciencias humanas y sociales, la hermenéutica está relacionada con la teoría de la verdad, en el sentido gadameriano, porque trata del sentido profundo del texto y su interpretación; la comprensión del texto solo es posible en el contexto de la interpretación (Gadamer, 1998b: 328).

De otro lado, existen heterogeneidades hermenéuticas que pueden ser clasificadas en idealistas y materialistas. Para el enfoque del presente estudio interesa la hermenéutica dialéctica con horizonte materialista, proveniente del pensamiento crítico moderno. Se trata de la dialéctica como camino de estudio de la ciencia y no cómo método por sí mismo.

La dialéctica está presente en todas las civilizaciones del mundo, no es ajena a ningún proceso social ni histórico. Sin embargo, desde la perspectiva intelectual, son los griegos quienes la desarrollan en su pensamiento filosófico y como modalidad de explicación e interpretación de la realidad del mundo antiguo.

En la Grecia antigua, la dialéctica era el arte del diálogo; también era considerada como aquella peculiaridad que les facilitaba los instrumentos necesarios para comprender la esencia de lo que hacían y de las actividades profesionales a las que se dedicaban (Konder, 2008: 7). Uno de los pensadores radicales griegos fue Heráclito de Efeso, quien sostenía que todo existe en permanente cambio y que el conflicto es el padre y el rey de todas las cosas. Heráclito negaba la existencia de cualquier estabilidad en el ser, cosa que perturbó a muchos pensadores griegos.

Otro pensador griego que se encargó del estudio de la dialéctica fue Parménides. Éste enseñaba que la esencia profunda del ser era inmutable y el movimiento era un fenómeno superficial. Todo lo contrario de lo que enseñaba Heráclito de Efeso. Finalmente, el pensamiento que se impuso en la tradición griega fue el de Parménides, con un tipo pensamiento metafísico, por sobre el pensamiento de Heráclito (Konder, 2008: 8-9).

En las sociedades occidentales posteriores prevaleció una postura metafísica hegemónica debido a la sociedad de clases y a sus clases dirigentes interesadas en mantener dicha postura. De este modo se obnubiló la dialéctica heraclitiana, sino hasta cuando aparece el filósofo alemán Hegel, quien vuelve a retornarla, pero sin extrapolarla de la metafísica del ser, como era la tradición desde Parménides. El filósofo alemán concluía que el principio de contradicción no podía ser suprimida de la conciencia del sujeto y de la realidad objetiva. En el filósofo alemán, la dialéctica continuaba patas arriba, por lo que había que bajarla del cielo. Este papel lo desempeñó Karl Marx, a través del materialismo histórico.

El materialismo histórico es la concepción marxista de la historia y de la sociedad, particularmente como lucha de clases. Aunque no es sólo

eso. Para comprender la visión marxista de la evolución social hay que considerar varios aspectos que deben tomarse en cuenta si se quiere entender el pensamiento general dialéctico de Marx. Primero, la concepción histórico-materialista está implícita y explícita en la globalidad de la obra marxista, ningún escrito y análisis escapa al materialismo histórico. Todo está imbuido por la dialéctica. Segundo, la obra general de Marx y Engels no son catecismos o manuales de explicación y peor de adoctrinamiento; tampoco son obras definitivas o acabadas; son obras científicas. Y tercero, el materialismo histórico se caracteriza por la relación con la praxis revolucionaria (Erice, 2013: 6-7).

Así también, la visión marxista es una concepción dialéctica del proceso histórico: primero, porque la dialéctica es una visión fluida y dinámica de la sociedad, y segundo, porque es historicidad de los fenómenos económicos y sociales. De tal modo, la dialéctica es profundamente transformativa de la sociedad, porque se asienta sobre bases materialistas y revolucionarias (Erice, 2013: 7-8).

Uno de los varios conceptos significativos de la dialéctica marxista es el de totalidad, entendida como la unidad del todo con el todo y del todo con las partes, a diferencia de la separatividad o la relatividad de todo en el todo, propio del pensamiento posmoderno. Lukács quien ha desarrollado más la idea de totalidad en la *Historia y conciencia de clase*, afirma que incluso en estudios concretos no hay que perder de vista la “relación con la sociedad como totalidad. Porque solamente en esta relación aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento” (Lukács, 1910: 80). De tal modo, el principio de totalidad se vuelve indispensable para pensar la colonialidad y la decolonialidad del ser en todas sus determinaciones e interacciones socio-históricas y culturales.

En suma, la dialéctica es una ciencia de la crítica radical de la sociedad, de los procesos históricos y culturales, y por otro lado, genera en el sujeto pensante y actuante una capacidad de autocrítica con los compromisos ético-políticos asumidos, por causa de la transformación social del capitalismo monopolístico y oligopolístico vigente.

Conclusiones

La problemática que se estableció al inicio de este artículo trazó la pregunta central para la búsqueda de información, sobre qué significa la colonialidad del ser en el espacio del sujeto de Abya-Yala. Una respuesta a la pregunta ha sido la de establecer un mensaje fundamental que dé cuenta de que la colonialidad del ser representa la negación y el ocultamiento del

sujeto, como no-ser; empero, la existencia y coexistencia vital del sujeto reprimido de Abya Yala pone en tela de juicio la colonialidad que es superado por el estar-siendo del sujeto, más allá de la modernidad.

El resultado final del artículo, se expresa de manera sintética, en las siguientes conclusiones:

1. Aunque no es suficiente analizar la modernidad hoy, exclusivamente desde la mirada del *modern world-system* de Wallerstein, por la perspectiva unilateral del análisis, sin embargo, esa óptica si permite estudiar la modernidad como en-cubrimiento del Otro, es decir, como mito irracional que justifica la guerra de conquista y la modernización (como progreso) del alter como distinto. También permite inteligir que la modernidad germina en confrontación con el alter para controlarlo y sojuzgarlo violentamente; incluso da paso a la comprensión del alter, no como descubierto, sino como en-cubierto en la Mismidad europea o como la invención del otro (Rabasa, 2009) en pro del eurocentrismo.

2. La modernidad es inexistente sin la colonialidad. La modernidad establece conexiones de colonialidad que se expresan en relaciones de poder, saber y ser que perduran a lo largo del tiempo. La colonialidad hace referencia a un patrón de poder que surge como producto del colonialismo europeo y a la manera como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones entre sujetos se juntan por medio del mercado capitalista y la ideología de la raza superior/inferior. Cabe entender que el poder es un ámbito y una urdimbre de relaciones de dominación y explotación que conlleva a la disputa: a) por el trabajo y sus productos, b) de la naturaleza y sus recursos de producción, c) por el sexo, sus productos y la reproducción de la especie humana, d) de la subjetividad y sus productos, sean materiales e intersubjetivos y e) de la autoridad y sus instrumentos, sobre todo de coerción, a fin de garantizar la reproducción del sistema de relaciones sociales y normatizar sus cambios (Quijano, 2000). En este espacio de acción, las relaciones de dominación y explotación del poder mundial capitalista son violentas y violentan otras fuerzas psicofísicas y biofísicas que se hallan a su paso o que aún no han sido topadas por el capitalismo global.

3. La colonialidad del saber está relacionada con el rol del conocimiento científico, las tareas de producción del conocimiento y la reproducción del pensamiento colonial. El saber está constituido para dominar, someter, subordinar, controlar y disciplinar los cuerpos humanos e institucionales de la sociedad.

4. La colonialidad del ser se expresa en la experiencia vivida de la colonización por los sujetos oprimidos y sus relaciones de dominación provenientes del poder y el saber. La colonialidad del ser es la negación de los sujetos colonizados y pensados como no-ser. Heidegger pensó el ser

como *ser-ahí* (dasein), típicamente europeo y olvidó el ser colonizado. Otro modo de referir la colonialidad del ser es mostrarlo en la magnitud ontológica de la colonialidad del poder, en el sentido de la experiencia vivida por los sujetos colonizados del sistema mundo moderno y colonial. La categoría de poder “opera como el núcleo argumental desde el cual se despliegan las elaboraciones del pensamiento descolonial” (Restrepo y Rojas, 2009: 74). Si la colonialidad del poder, saber y ser ha negado el alter como colonizado es imprescindible plantear hoy el retorno del sujeto de Abya Yala en una segunda independencia definitiva.

El retorno del sujeto se refiere a la vuelta del sujeto de Abya-yala a su lugar originario prístino y revolucionado en el espacio-tiempo histórico.

La idea de Abya Yala se refiere a la tierra en plena madurez o la tierra como sangre vital, proveniente de los pueblos Tula-Kuna de Panamá y el occidente de Colombia. Es un vocablo generalizado y utilizado por los pueblos originarios y otros pueblos para referirse al continente común y diferenciarse de la denominación continente americano.

Los sujetos de Abya Yala han existido antes de la colonización hispano-portuguesa, francesa y británica y han sobrevivido a la colonialidad; por esto digo conjuntamente con los pueblos de continente que los sujetos de Abya-Yala no han muerto, están vivos y co-existiendo con otros; hoy, los sujetos de Abya Yala se reincorporan “a la Madre Tierra” (Itzamná, 2012: 1). Es el retorno del Pachakutik, como reordenamiento, renovación y reencuentro entre los distinto entes cosmogónicos.

Los sujetos de Abya Yala están asentados sobre la Madre Tierra (o Pachamama en el kichwa o kechwa andino) que de por sí mismo es un locus de enunciación. El locus es más que un lugar geográfico y antropológico; es más bien “formativo, histórico e implica relaciones.” Se trata del lugar “desde donde” se piensa y se escribe” (Gargallo Celentani, 2014: 48). El locus de enunciación implica el pensar *desde* varios lugares y sentires, desde las corporalidades y los márgenes del imperio global.

El retorno del sujeto de Abya Yala conlleva el reconocimiento y la afirmación del ser y del estar-siendo-en-la Pachamama-con otros. Implica relaciones de intersubjetividad en una comunidad de vida social y de co-existencia armónica indeterminada, en el sentido de que la co-existencia de los sujetos es armónica sin excepcionar el conflicto, por la convivencia misma del sujeto.

En los Andes milenarios el sujeto es comunitario porque aún vive y practica un conjunto de relaciones de reciprocidad y de solidaridad intragrupal y extra grupal. Los principios que están en la base de la vivencia y la práctica de las relaciones de reciprocidad y solidaridad son el *randi-randi* o práctica de la vida en reciprocidad y la redistribución de la producción, el *ruray*, *maki-maki* u organización del trabajo comunita-

rio, denominado en Bolivia como *ayni*, el *ushay* u organización social y política comunitaria, se trata del poder de la organización y del sistema de organización, y finalmente, el *yachay* o saberes y conocimientos colectivos, las prácticas de esos conocimientos no son individuales (Macas, 2010: 172). Todos estos principios vendrían a ser estrategias para alcanzar el *Sumak Kawsay* o vida en plenitud de la sociedad comunitaria.

5. Finalmente, la totalidad del artículo es un ejercicio hermenéutico, es decir, de interpretación textual. Se trata del arte de interpretar textos para encontrar la verdad del texto, en su sentido profundo. Por eso, no es sólo procedimiento sino mucho más que eso, es la verdad del texto revelado a la inteligencia del sujeto; por lo que el texto revelado es conocimiento exacto y objetivo que pasa por la comprensión inteligible del sujeto pensante y actuante, mediado por el lenguaje escrito.

En la explicación gadameriana, la interpretación es el proceso de comprensión del objeto substancial para llegar a la verdad del texto, porque se trata de revelar las estructuras fundamentales del comprender, es decir, de sacar a la luz las modalidades de ser, en que se especifica el fenómeno interpretativo. Aquí aparecen dos planos de la interpretación: el sujeto interpretante y el objeto interpretado. Se trata de dos mundos de la significación textual lingüístico.

Sin embargo, la hermenéutica no es unívoca sino heterogénea, enmarcada en el plano de dos visiones ideológicas y científicas contrapuestas: el idealismo y el materialismo. Son dos mundos opuestos de interpretación de la realidad. En el idealismo, las ideas construyen la realidad, en el materialismo, la existencia construye la realidad. Por tanto, se trata de dos concepciones divergentes, como el agua y el aceite.

Desde la óptica del materialismo, además histórico, se ha entendido el materialismo histórico como la concepción marxista de la historia y de la sociedad, concretada en la contradicción de clases antagónicas, debido al capitalismo monopolístico y oligopolístico vigente. El sistema ha fabricado y conservado estructuras de colonialismo externo e interno en los países que ha colonizado o neocolonizado. Por lo que la hermenéutica dialéctica como camino de estudio es imprescindible para decolonizar el poder, saber y ser desde los sujetos de Abya Yala.

Bibliografía

AGUILÓ, Federico

1992 *El hombre del Chimborazo*. 4ª Edición. Quito: Ediciones Abya-Yala.

BAUMAN, Zygmunt

2007 *La hermenéutica y las ciencias sociales*. 1ª Edición, 1ª reimpresión. Buenos Aires: Nueva Visión.

- BAUTISTA, Rafael
2014 *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. Primera edición. Bolivia: Plural Editores.
- BHABHA, Homi K.
2002 *El lugar de la cultura*. Cultura Libre, Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago
2005 *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CÉSAIRE, Aimé
2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- DESCARTES, René
2001 *Discurso do método*. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes.
- DUSSEL, Enrique
1994b 1492, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992, Colección Academia, número uno, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -UMSA-. La Paz: Plural Editores.
2001d *Hacia una filosofía política crítica*. Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
2007a *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Colección Estructuras y Procesos, serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
2007c *Materiales para una política de la liberación*. Primera edición. Universidad Autónoma de Nuevo León, UANL. España: Plaza y Valdés Editores.
- ECHEVERRÍA, Bolívar
1997b *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*. Primera reimpresión, Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F.: Ediciones del Equilibrista.
1989a Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos políticos*, número 58. México D.F.: Editorial Era (octubre-diciembre, pp. 41-62). Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/cuadernos/cuadernos/contenido/CP.58/CP58.41.BolivarEcheverria.pdf>
- ERICE SEBARES, Francisco
2013 *La concepción materialista de la historia: el materialismo histórico*. Colección 6, Introducción al marxismo, volumen 2, segunda edición. Comité Federal: Secretaría de Formación. Madrid: Edita: Partido Comunista de España.
- ESCOBAR, Arturo
2003 *Mundos y conocimientos de otro modo. Tabula Rasa*, 1(51-86), enero-diciembre. Bogotá-Colombia.
- EVANGELISTA, João. E.
1997 *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. 2ª Edição, Questões da nossa época. Brasil: Cortez Editora.
- FANON, Frantz
1983 *Los condenados de la tierra*. Séptima reimpresión, Colección Popular, tiempo presente, 47. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FIDALGO BENAYAS, Leónides
2013 *Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk. Eikasia: Revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, N° 51(103-128), septiembre. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4627395>
- GADAMER, Hans Georg
1998b *Verdad y método II*. Hermeneia 34. Salamanca: Ediciones Sígueme

- 2007a *Verdad y método*. Volumen I, décimo segunda edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GARGALLO CELENTANI, Francesca
- 2014 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Primera edición digital, Mención honorífica del premio libertador al pensamiento Crítico, Venezuela, 2013. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- GERMANA, César
- 2010 Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano. *Nómadhas*, 32, 211-220, abril. Universidad Central, Colombia.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI.
- 2002 *Imperio*. 1ª edición compacta, Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF.
- HEIDEGGER, Martin
- 1927 *Ser y tiempo*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- HENRIK von WRIGHT, Georg
- 1987 *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- HINKELAMMERT, Franz
- 2006b *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. 1ª Edición, Premio libertador, pensamiento crítico 2005. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- 2007a Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. *Theologica xaveriana*, 57(163), 399-412, julio-septiembre. Bogotá (pdf).
- ITZAMNA, Ollantay
- 2012 Abya-Yala. Los indígenas, no morimos, nos reincorporamos a la Madre Tierra. En: *AlterInfos - América Latina y Difussion de l'information sur l'Amérique Latine*. Disponible en: <http://www.alterinfos.org/spip.php?article5802>
- KANZ, Heinrich
- 1993 *Inmanuel Kant*. Vol. XXIII, n° 3/4, 837-854. París: UNESCO: Oficina Internacional de Educación, 2001.
- KONDER, Leandro
- 2008 *O que é dialética*. Coleção Primeiros Passos 23. São Paulo: Brasiliense.
- KUSCH, Rodolfo
- 1976 *Geocultura del hombre americano*. Colección Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires.
- LANDER, Edgardo (compilador)
- 2005 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Instituto Cubano del Libro. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miguel Ángel
- 2004 *Encuentros en los senderos de Aby-Yala*. Primera edición, 4 Malohe, Premio Casa de las Américas 2000, Poesía, La Habana, Cuba. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- LUHMANN, Niklas
- 2006 *La sociedad de la sociedad*. 1ª edición en español, Universidad Iberoamericana. México: Editorial Herder, S. R.L. de C.V.
- LUKACS, Georg
- 1910 *Historia y conciencia de clase*. La Habana-Cuba: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro.

MACAS, Luis

- 2010 Sumak Kawsay. La vida en plenitud. En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, y N. Deleg, (Editores), *Sumak kaway yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. 1ª Edición, Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), Universidad de Cuenca, Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU), Huelva-España.

MALDONADO-TORRES, Nelson

- 2007 Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Editores), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Serie Encuentros, Biblioteca Universitaria Ciencias Sociales y Humanidades. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MAYOS, Gonçal

- 2007 *La ilustración*. Barcelona: Editorial UOC.

PRADA ALCORREZA, Raúl

- 2013 Conciencia desdichada y dialéctica colonial. En: *Rebelión*, Portada: Bolivia, (17-02-2013). Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=163945>

QUIJANO, Aníbal

- 2000 *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of world-systems research, VI, 2, summer/fall, 342-386, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

RABASA, José

- 2009 *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Primera edición, Universidad Iberoamericana, A.C., Departamento de Historia. México: Ediciones Fractal.

RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel

- 2009 *Introducción crítica al pensamiento descolonial*. Maestría de Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana, Bogotá.

RODAS MORALES, Raquel

- 2005 *Dolores Cacuango. Gran líder del pueblo indio*. Biografías ecuatorianas, 3. Quito: Ediciones Banco Central del Ecuador.

SILVA, José de Souza

- 2008 *La geopolítica del conocimiento y la gestión de procesos de innovación en la época histórica emergente*. Red Nuevo Paradigma para la innovación institucional en América Latina, Campaña Grande, Brasil, noviembre 2008. (Trabajo en progreso, sin revisión).

URREITIEZTA VALLES, María Teresa

- 2009 La subjetividad como fenómeno sociohistórico. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 19(55), 417-439. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70517703011>

WALLERSTEIN, Immanuel

- 2010a *El moderno sistema mundial. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. España: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- 2010b *El moderno sistema mundial. II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. España: Siglo XXI de España Editores, S.A.

2010c *El moderno sistema mundial. III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista 1730-1850*. España: Siglo XXI de España Editores, S.A.

WALSH, Catherine

2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Primera edición. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador y Ediciones Abya-Yala.

WEBER, Max

2002 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Segunda reimprisión. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción del documento: 05 de julio de 2015

Fecha de aprobación del documento: 18 de septiembre de 2015

