

Temporalidades relacionales: De la modernidad a lo decolonial*

Rolando Vázquez**

20

Resumen.

Este artículo resuena en los esfuerzos actuales por superar la concepción occidental del mundo. La primera parte presenta la opción decolonial como una crítica radical de la modernidad, que revela la finitud de la misma. La segunda, se centra en las imágenes históricas del encuentro colonial como forma de pensar la emergencia del orden moderno/colonial desde el punto de vista de su violencia constitutiva. La tercera, se basa en el feminismo decolonial para mostrar la necesidad de fundamentar el pensamiento en las experiencias concretas de opresión de quienes han sido racializados y colonizados. La cuarta parte examina cómo las formas de resistencia a la modernidad ya están adoptando alternativas a través de y como relacionalidad. Por último, la noción de temporalidades relacionales se presenta como una herramienta que nos proporciona una visión no occidental de la modernidad y nos permite reconocer la importancia de las formas alternativas de estar en el mundo.

Palabras clave.

Colonialidad, Sociologías conectadas, Crítica de la modernidad, Opción decolonial, Feminismo decolonial, Epistemologías del Sur, Tiempo, Relacionalidad

Abstract.

This article resonates with the ongoing efforts to overcome the western understanding of the world. The first moment presents the decolonial option as a radical critique of modernity, one that reveals the finitude of modernity. The second moment dwells on historical images of the colonial encounter as a way to think the emergence of the modern/colonial order from the standpoint of its constitutive violence. The third moment builds on decolonial feminism to show the need for grounding thinking on the concrete experiences of oppression of those who have been racialized and colonized. The fourth moment looks at how the forms of resistance to modernity are already enacting alternatives through and as relationality. Finally, the notion of relational temporalities is presented as a tool that provides us with a non-western view of modernity and enables us to recognize the significance of alternative forms of being in the world.

Keywords.

Coloniality, Connected Sociologies, Critique of Modernity, Decolonial Option, Decolonial Feminism, Epistemologies of the South, Time, Relationality

* Traducido del manuscrito original en inglés de 2015 por Marcelle Bruce.

** Profesor asociado de Sociología y titular de una cátedra en el [University College de Utrecht](https://www.uu.nl/). Codirige con Walter Dignolo la Escuela de Verano Decolonial María Lugones, que acoge el Van Abbemuseum. Bajo la dirección de Gloria Wekker, fue coautor del informe "Let's do Diversity" de la Comisión de Diversidad de la Universidad de Ámsterdam. Asesor de la Jan van Eyck Academie para 2021/2022. E-mail: r.vazquezmelken@ucr.nl



Temporalidades relacionales: De la modernidad a lo decolonial

Este artículo se inscribe en los esfuerzos actuales de las ciencias sociales y las humanidades por superar la comprensión occidental del mundo. El artículo procede en cuatro tiempos. Comienza proponiendo la opción decolonial como una crítica radical de la modernidad. Este primer momento contribuye al llamado de Enrique Dussel (1995) (2011) y Walter Mignolo (2000) (2005) (2011) a superar la modernidad occidental como marco de comprensión dominante.

El segundo paso pone en primer plano las imágenes históricas (Benjamin, 2003) del encuentro colonial para interrogar la violencia fundadora de nuestro actual orden moderno/colonial. Este segundo momento coincide con el llamado de Gurminder K. Bhambra (2014) a revisar los procesos históricos globales a través de una comprensión interconectada con el fin de superar las perspectivas occidentocentrales. Poniendo en primer plano el encuentro colonial temprano, buscamos comprender la violencia fundadora del orden moderno/colonial. La afectividad brindada en los primeros meses del desarrollo humano proporciona regulación emocional a lo largo de nuestra vida. ¿Pero qué pasa cuando no se proporciona a tiempo?

El tercer momento se basa en el feminismo decolonial, particularmente en la obra de María Lugones (2003) (2010), con el fin de encontrar una ubicación adecuada de pensamiento para pensar el orden moderno/colonial desde las experiencias concretas de opresión, tal como las viven las mujeres racializadas y colonizadas.

El cuarto momento se refiere al pensamiento y las epistemologías no occidentales para formular una lectura alternativa del mundo. Resuena con el llamado de Mignolo (2011) a la desobediencia epistémica, con el de Escobar (2013) a superar las ontologías modernas, con el esfuerzo de Fernet-Betancourt (2009) por reconocer otras formas de hacer mundo y con la invitación de Santos (2014) a comprometerse seriamente con las epistemologías del sur. Este momento presenta la noción de temporalidades relacionales como una herramienta conceptual no occidental, un vocabulario que puede ayudarnos a entender los límites de la epistemología occidental y el proyecto civilizatorio de la modernidad, así como a reconocer las alternativas no occidentales para habitar y hacer el mundo.

La opción decolonial como crítica radical de la modernidad

En esta sección presentamos la opción decolonial como una crítica radical de la modernidad, de acuerdo con el llamado de Dussel a superar la modernidad¹ (Dussel, 1993) como una forma de salir de la representación occidentalocéntrica del mundo. La crítica occidentalocéntrica de la modernidad ha sido insuficiente. Podemos decir que el pensamiento crítico occidental se ha caracterizado por tener la modernidad como su horizonte total de inteligibilidad. En cambio, el pensamiento decolonial aporta la



conciencia de la finitud de la modernidad, desvela la geo-genealogía² de la modernidad y muestra su coexistencia con la colonialidad. Así, el pensamiento decolonial muestra cómo el principio de realidad de la modernidad, como período histórico-mundial, se ha construido sobre la negación de otras geo-genealogías de pensamiento, de otras formas de habitar el mundo y de hacer mundo. La apariencia de totalidad de la modernidad requiere no sólo la colonialidad como negación de su exterioridad, sino también el encubrimiento de esta negación, hay entonces un doble borramiento. Por lo tanto, nombrar la colonialidad es ya un acto de desobediencia epistémica y un paso para superar los límites de la modernidad. Las alternativas al orden moderno/colonial no pueden concebirse desde el territorio epistémico de la modernidad. Revelar la finitud de la modernidad nos permite reconocer otras geo-genealogías de pensamiento y otras formas de habitar el mundo.

Cualquier concepción de un orden global decolonial tiene que ocuparse de la descolonización del conocimiento. Mientras que el pensamiento crítico occidental ha contribuido en gran medida a socavar las formas modernas de dominación, ha hecho poco por avanzar en la descolonización del conocimiento. Las limitaciones de la crítica occidental no provienen de su falsedad, sino de su

1 En contraste con otras críticas no occidentales de la modernidad, utilizamos el término modernidad para designar el proyecto occidental de civilización. En aras de la claridad conceptual, mantenemos la comprensión intraeuropea de la modernidad tal y como aparece en autores como Habermas (1987). En otras palabras, elegimos centrarnos en la modernidad como proyecto europeo de civilización en lugar de tomar el camino de buscar un lugar en la modernidad argumentando sobre modernidades no occidentales, modernidades múltiples, modernidades híbridas, etc.

2 La geogenealogía se refiere a la localización tanto en términos históricos como geográficos, delineando una trayectoria particular. La geogenealogía trata de localizar lo histórico revelando las trayectorias en el tiempo y en el espacio.

propia imposibilidad de entender que hay un *afuera de la modernidad*, que hay formas alternativas de crítica y de existencia que no provienen de la geo-genealogía de occidente. En este sentido, mientras el pensamiento crítico occidental ha sido capaz de revelar mecanismos discretos de dominación, sigue reproduciendo la imagen de la modernidad como *una realidad histórica mundial que lo abarca todo*. En cambio, el pensamiento decolonial reconoce que existe un afuera de la modernidad. La crítica decolonial opera a modo de escucha, escuchando las voces que han sido silenciadas, los conocimientos encarnados negados que están arraigados en las geo-genealogías no occidentales. Escuchando lo que ha sido excluido y lo que permanece en exceso de la modernidad es posible decolonizar el conocimiento, decolonizar nuestras formas de estar en el mundo y vislumbrar un horizonte de esperanza y cambio radical.

Como sostiene Ascione, “la modernidad sigue siendo el marco teórico privilegiado y la narrativa para los procesos de larga duración a escala global” (Ascione, 2013). La inevitabilidad de la modernidad como marco de comprensión caracteriza el pensamiento crítico occidental. La modernidad es asumida como un periodo histórico total, como una época, a la vez que mantiene su carácter normativo como aquello que pertenece al presente. El pensamiento crítico occidental nunca ha cuestionado la modernidad como su horizonte de inteligibilidad implicándose así en el mantenimiento de la modernidad como totalidad. Por otro lado, la mayoría de las críticas al “eurocentrismo” terminan en una lucha por el “derecho a ser moderno”, es decir, en una lucha por el reconocimiento dentro del horizonte de inteligibilidad de la modernidad, quedando así supeditadas a ella. La mayoría de las críticas al eurocentrismo acaban reafirmando una noción de la modernidad como un periodo histórico que lo abarca todo, como el estándar de la realidad, la condición para ser parte del presente y para



ser reconocido como histórico. El pensamiento decolonial se desvincula de este bucle, se niega a contribuir a la resiliencia de la modernidad y a su capacidad de incorporar y subsumir otras realidades dentro de su ámbito de representación. La decolonialidad se desengancha afirmando la finitud de la modernidad.

El pensamiento crítico ha sido una parte integral de la tradición occidental. A finales del siglo XIX y durante el siglo XX, el pensamiento crítico se convirtió en algo fundamental para cuestionar las estructuras de poder y abogar por un orden social más justo. Por ejemplo, la crítica de Marx al capitalismo es, sin duda, un análisis clave para entender la economía política global actual. La crítica de Nietzsche y Heidegger a la metafísica occidental ha sido fundamental para socavar el orden ontológico de la modernidad (Heidegger, 1993) (Foucault, 1984). A su vez, la llamada generación postestructuralista (es decir, Baudrillard (1968), Foucault (2002), centrada en la escena intelectual parisina de la segunda mitad del siglo XX, ha sido fundamental para mostrar los mecanismos internos que constituyen la realidad social de occidente y su hegemonía, develando cuestiones como la construcción del sujeto/el autor, criticando la noción de historia y tiempo, revelando las gramáticas de la hegemonía, el orden del discurso, la lógica del simulacro, los micro procesos de poder y sus efectos sobre lo real.

Lo que todos estos pensadores no vieron son los confines de la modernidad. No vieron su propia posición en un mundo intercultural, su ubicación entre una amplia diversidad de temporalidades. En otras palabras, no reconocieron el lugar de la modernidad. La modernidad se convirtió en su horizonte total de inteligibilidad, en la realidad histórico-mundial asumida. Su incansable esfuerzo por revelar los mecanismos de dominación de la modernidad siguió reproduciendo la imagen de la modernidad como una realidad histórica mundial que lo abarca todo. Al mantener la modernidad como horizonte total de inteligibilidad, el pensamiento crítico occidental ha sido instrumental y cómplice de la autoafirmación de la modernidad como totalidad y, por lo tanto, de la oclusión de su exterioridad³. La cuestión de la exterioridad de la modernidad marca los límites de la tradición occidental del pensamiento crítico. Aquí reside una de las piedras angulares del pensamiento decolonial: el reconocimiento de los límites geohistóricos de la modernidad. Para superar verdaderamente el eurocentrismo, es necesario superar el encierro en el territorio epistémico de la modernidad.

El pensamiento decolonial, como veremos, es un pensamiento que se funda a la vez en el reconocimiento de la finitud de la modernidad y en el reconocimiento de los otros mundos de sentido que exceden el marco de inteligibilidad de la modernidad. El pensamiento decolonial elude la narrativa de la modernidad, traza sus fronteras indagando en su relación constitutiva con la alteridad, es decir, con la colonialidad. La efectiva negación de la modernidad de su propia exterioridad, la negación de la alteridad, es necesaria para su afirmación como lugar del presente y como totalidad geográfica del mundo. La modernidad como época se funda en su afirmación como totalidad, tanto del presente, como de la presencia (Vázquez, 2010).

Nuestra estrategia, la estrategia decolonial, no es la de disolver la modernidad, ni la de abogar por

³ En contraste con otras críticas no occidentales de la modernidad. Utilizamos el término “exterior” haciendo referencia al “exterior de la modernidad”. Evidentemente, este exterior sólo es un exterior cuando se ve desde la ubicación epistémica de la modernidad. El exterior de la modernidad es, de hecho, el pluriverso que ha sido negado por la pretensión de totalidad de la modernidad. Este no es un argumento esencialista para encontrar un exterior de la modernidad como si hubiera una sociedad que no hubiera sido tocada y transformada por el orden colonial moderno. Se trata más bien de un argumento para reconocer las distintas ubicaciones geohistóricas del pensamiento y la acción que han sido excluidas del proyecto hegemónico de Occidente.



una especie de modernidades “no eurocéntricas” y plurales, sino que preferimos utilizar el término modernidad para demarcar el proyecto civilizatorio de occidente y su campo de representación y desengancharnos de él. Marcar la finitud de la modernidad, revelar sus fronteras y su violenta relación con su alteridad, con su exterior, abre la posibilidad de hacer humilde la modernidad y sus pretensiones de totalidad, y superarla. El pensamiento decolonial no está interesado en encontrar caminos no occidentales hacia la modernidad. No queremos ser modernos, es decir, nos desenganchamos del monopolio de la modernidad sobre el horizonte de inteligibilidad y de expectativas. Nos desenganchamos del proyecto hegemónico occidental de civilización⁴.

El pensamiento crítico decolonial no busca una reflexión metateórica dentro de los confines del territorio epistémico de la modernidad. Su esfuerzo es escuchar los saberes, aquellas historias que exceden la representación de la modernidad como totalidad. El pensamiento decolonial es una opción, entre otras, en el proceso abierto de emergencia de mundos de sentido no eurocéntricos y no modernos.

La traición y la finitud de la modernidad

En esta sección traeremos a primer plano las imágenes históricas que dan cuerpo a la relación de la modernidad con la alteridad, no como una dialéctica abstracta sino como la experiencia vivida de la

colonialidad. Las imágenes del encuentro colonial reclaman la necesidad de otras epistemologías, de otras comprensiones de la modernidad. Esta sección contribuye al desarrollo de una comprensión interconectada de nuestro tiempo (Bhambra, 2014) y al reconocimiento de la necesidad de otros lugares de pensamiento y otras epistemologías (Santos, 2014).

Como hemos visto en contraste con el pensamiento crítico occidental, el pensamiento decolonial parte de la percepción de la finitud de la modernidad. Para esbozar la finitud de la modernidad, nos interesamos en su origen histórico, en donde podemos, ver al mismo tiempo, su historicidad y la forma en la que desde el principio supuso la exclusión de otras realidades para afirmarse como totalidad. Veamos cómo sitúa Dussel el origen de la modernidad.

De acuerdo a mi tesis central, 1492 es la fecha del “nacimient” de la modernidad...[L-]a modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra un otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue “des-cubierto”..., como tal, sino disimulado... (Dussel, 1993: 66).

Lo que Dussel hace aquí no es sólo situar el origen del poder eurocéntrico en el inicio de la empresa colonial, sino que muestra que desde el principio la afirmación de la unidad de la modernidad sólo fue posible mediante la “colonización de la alteridad” y la ocultación del otro. Sin la ocultación de la exclusión de la alteridad, la modernidad no podría afirmarse como totalidad. La autoafirmación de la modernidad se construye sobre una doble negación, la negación de la alteridad y la negación de esta negación. El problema de

⁴ Esto no debe ser malinterpretado como una dicotomía esencialista entre lo moderno y lo no moderno, es una afirmación de la diversidad radical del mundo. La humildad de la modernidad abre la posibilidad de comprender alternativas que superan su marco. El pensamiento fronterizo (Anzaldúa, 2007) por ejemplo, no es una posición esencialista, es sin embargo una posición que se basa en un habitar dentro y fuera de la modernidad.



esta producción de alteridad y su encubrimiento se sitúa en el centro del pensamiento decolonial. La cuestión no es reducible a un relato interno de la formación del eurocentrismo, no se trata de ver simplemente cómo la modernidad se representa a sí misma como la totalidad de la realidad histórica. La cuestión es ver cómo, precisamente, la representación de la modernidad como totalidad depende históricamente de la dominación, la exclusión y la violencia contra el otro.

Es la cuestión del otro, la cuestión de la alteridad, la que fundamenta el movimiento decolonial. Nos permite mostrar la finitud de la modernidad, sus confines. Considera que la modernidad siempre está en una relación constitutiva con su exterior. Ver el exterior y pensar desde la alteridad es un alejamiento radical de la concepción de la modernidad como horizonte total de inteligibilidad, como poseedora del monopolio de la presencia geográfica y del presente histórico.

Recordemos una imagen del momento histórico que señala Dussel, una imagen del momento del nacimiento de la modernidad. Es un acontecimiento capaz de iluminar la historia de la modernidad/colonialidad hasta nuestros días. Es una imagen que aparece en la *Visión de los Vencidos*, el libro compilado por Miguel León Portilla con las narraciones mexicas de la conquista.

En este momento de la fiesta, cuando la danza era más hermosa y cuando el canto se unía a la canción, los españoles se vieron embargados por el impulso de matar a los celebrantes. ... Atacaron al hombre que tocaba el tambor y le cortaron los brazos. Luego le cortaron la cabeza, que rodó por el suelo. Atacaron a todos los celebrantes, apuñalándolos, clavándoles lanzas, golpeándolos con sus espadas. A algunos los atacaron por la espalda, y éstos cayeron al instante al suelo con las entrañas

colgando. A otros los decapitaron: les cortaron la cabeza o la partieron en pedazos. A otros los golpearon en los hombros y les arrancaron los brazos del cuerpo. A unos los hirieron en el muslo y a otros en la pantorrilla. A otros los acuchillaron en el abdomen, y sus entrañas se desparramaron por el suelo. Algunos intentaron huir, pero sus intestinos se arrastraron mientras corrían; parecían enredar sus pies en sus propias entrañas. Por más que intentaban salvarse, no encontraban escapatoria. ... La sangre de los guerreros fluía como el agua y se acumulaba en charcos. Los charcos se ensancharon, y el hedor de la sangre y las entrañas llenó el aire (León Portilla, 1990: 74).

Al igual que los mexicas en el otro extremo de Abya Yala [‘América’] los incas sufrieron el mismo tipo de violencia engañosa marcada por su momento fundacional en la traición y asesinato de Atawallpa en Cajamarca. Los mexicas, los incas y todas las demás naciones de Abya Yala estuvieron marcados por la traición. A mediados del siglo XIX, el jefe sioux Toro Sentado declaró: “¿Qué tratado que los blancos han mantenido ha roto el hombre rojo? Ni uno solo. ¿Qué tratado que el hombre blanco haya hecho con nosotros han cumplido? Ninguno”. (McLuhan, 1973: 77).

Josef Estermann nos dice que la caída de los incas no se debió a su debilidad. “El Imperio incaico sucumbió por su propia apertura, inclusividad y hospitalidad que no podía imponerse en la disputa con la lógica de la exclusividad, del dogmatismo y de la avaricia” (Estermann, 2014: 8). La caída de las civilizaciones de Abya Yala no se debió sólo a la fuerza, ni sólo a la superioridad tecnológica de las armas europeas. El encuentro colonial fue el choque entre diferentes sociedades, diferentes cosmologías, diferentes tipos de subjetividades y diferentes concepciones del poder.



La incredulidad ante la traición señala el choque entre dos formas diferentes de estar en el mundo. En ambos casos, el de los mexicas y el de los incas, los conquistadores estaban siendo acogidos como invitados de honor cuando iniciaron la masacre colonial. La hospitalidad fue respondida con la violencia de la traición. En Abya Yala la forma de poder predominante se basaba en la reciprocidad y la relacionalidad, el poder europeo se basaba en el sometimiento y la conquista. Es el encuentro entre formas radicalmente diferentes de relacionarse con el mundo, con los demás y con el yo⁵. Aunque el encuentro colonial transformó profundamente a ambas sociedades, la continuación de estas profundas diferencias puede encontrarse hoy en día entre la sociedad de consumo moderna dominante y las sociedades comunales supervivientes de Abya Yala, como nos muestra el antropólogo zapoteca Jaime Martínez Luna.

Debemos tener en claro, que la gran diferencia que existe entre ellos y nosotros es una filosofía profunda. La gran diferencia estriba en pensar el mundo desde el individuo, y su contraparte, pensar el mundo, desde la comunidad. Es decir, desde el “yo”, dueños del mundo, o desde el “nosotros”, elementos habitantes de este gran mundo. Es muy distinto pensar el mundo desde ti, que pensarlo desde el mundo (Martínez Luna, 2013).

La conquista de Abya Yala no es simplemente el choque entre poderes militares superiores e inferiores. Es el choque entre diferentes tipos de sociedad. Es el choque en el que la lógica hacia

la muerte, hacia el consumo y la apropiación del mundo se impuso a la lógica de la reciprocidad y la relacionalidad con los demás, con la Tierra y el cosmos. La modernidad establecerá su monopolio sobre lo real a costa de los mundos relacionales (Escobar, 2013). Entender esto se ha vuelto significativo en nuestra época, en la que la civilización que se basa en el consumo de la vida (la del humano, la del animal y la de la tierra) está llegando a sus límites ecológicos. El pensamiento decolonial pone atención al pensamiento que fue descartado como incivilizado, el pensamiento que fue excluido del orden moderno/colonial: el pensamiento de la relacionalidad. Se trata de un pensamiento que se asienta fuera del territorio epistémico de la modernidad, es decir, con una geo-genealogía distinta, una trayectoria geo-histórica distinta. Da contenido y un significado concreto a la noción de fuera de la modernidad.

El encuentro colonial ha estado marcado por el signo de la traición en todos los diferentes territorios de Abya Yala. Se ha repetido una y otra vez desde el sometimiento de los aztecas e incas hasta los siglos XIX y XX tanto en ‘Norteamérica’ como en Walmapu en la tierra de los Mapuches. La historia de la modernidad/colonialidad es la de un choque continuo de un sistema antropocéntrico de apropiación en una búsqueda interminable de beneficios contra mundos relacionales (Escobar, 2013). En varios relatos de la conquista escritos por los pueblos de Abya Yala se describe a los conquistadores como enfermos por el oro. La lógica de la ganancia sobre la vida es un principio axial del orden moderno/colonial. Hoy sabemos que la búsqueda de riqueza ha supuesto una inmensa violencia contra los pueblos del mundo y contra la Tierra. Hoy la resistencia continúa en todos los territorios indígenas que están en la mira de las corporaciones y del Estado, para extraer petróleo destruyendo la tierra, para minar las montañas, para represar los ríos, para convertir los ecosistemas en monocultivos corporativos, etc.

⁵ Esto no quiere decir que no haya habido formas de violencia y dominación en las culturas de Abya Yala, sino más bien destacar que tienen otras cosmologías, otras ontologías que se basan en la complementariedad, la comunalidad, la reciprocidad, las dualidades fluidas (Estermann, 2009) (Lenkersdorf, 2005) (Marcos, 2006).



La conquista de los mexicas y del imperio inca son sólo los episodios más conocidos del colonialismo, los portugueses harán lo propio en Brasil, el genocidio en el Caribe y la historia de la violencia colonial se extenderá desde el siglo XVI pasando por el “Camino de las Lágrimas” con la expulsión de los cherokees, muscogee, seminole, chickasaw y choctaw en lo que hoy es Estados Unidos y Canadá, la ocupación de Walmapu, el territorio mapuche en la actual Argentina y Chile, y por supuesto la esclavización de los pueblos africanos y la aniquilación de muchos de sus reinos.

El colonialismo en Abya Yala significó un exterminio masivo y gigantesco de los nativos, principalmente por su utilización como fuerza de trabajo prescindible, además de la violencia de la conquista y las enfermedades traídas por los europeos. Entre la zona maya-caribeña azteca y la tawantinsuyana (o incaica) se exterminaron unos 65 millones de habitantes en un periodo inferior a 50 años. La magnitud de este exterminio fue tan grande que implicó no sólo una catástrofe demográfica, sino también la destrucción de sociedades y culturas (Quijano, 2010:24)

Nuestra intención no es hacer una lista exhaustiva de la violencia colonial, que incluiría también otras regiones del mundo. Queremos dar un esbozo de la realidad histórica que fundamenta la noción de colonialidad. Esta serie de acontecimientos históricos no son un montaje ideológico, no son un capricho de la imaginación, son el reverso de la auto-representación de la modernidad como civilización y progreso. La colonialidad no es un simple artificio del discurso, sino un pensamiento que encuentra su certeza en la experiencia vivida. La configuración de la modernidad como realidad histórica omnipresente se construye sobre la colonialidad, sobre la exclusión violenta de la alteridad.

Pensar desde la vulnerabilidad, el feminismo decolonial

¿Puede un pensamiento decolonial consciente de la finitud de la modernidad y de la negación de la alteridad escapar a la trampa de reproducir la posición de abstracción del pensamiento hegemónico? ¿Puede el pensamiento decolonial apoyarse en las experiencias vividas de la colonialidad? En compañía del feminismo decolonial (Lugones, 2003) (Lugones, 2010) nos ocupamos aquí de la cuestión de incorporar un pensamiento desde la vulnerabilidad como fuente de visiones críticas y alternativas. La tarea de pensar desde el reverso de la historia (Mignolo, 2000) requiere que cambiemos la ubicación geohistórica del pensamiento.

La visión de la modernidad/colonialidad vista como un proceso co-constitutivo que configura el patrón colonial de poder (Quijano, 2000) (Quijano, 2010) es ciertamente muy útil para entender la naturaleza sistémica de la hegemonía. Sin embargo, proporciona una visión desde arriba, desde una abstracción agregada, que nos dificulta reconocer las experiencias encarnadas de opresión, así como las resistencias y alternativas emergentes a esta opresión.

Lo que hace falta es empezar a pensar escuchando las voces, los testimonios de quienes han sido sometidos a la violencia del orden moderno/colonial. Hay que empezar a pensar con ellas. Es un trabajo de acompañamiento lo que se requiere, no un trabajo de observación distante. Es a partir de la comprensión de la posición de vulnerabilidad de las mujeres que han sido racializadas y reducidas a la animalidad bajo la colonialidad que el feminismo decolonial revela la compleja naturaleza de la dominación moderna/colonial. Muestra que a través del sistema de género moderno/colonial y los sistemas de explotación, el poder no puede verse sólo como algo sistemático, sino como una fuerza que circula dentro de los propios cuerpos



de las colonizadas (Lugones, 2003). En una línea similar, es importante reconocer que los teólogos de la liberación han llamado, desde la década de 1960, a un pensamiento situado, un pensamiento que se basa en la realidad encarnada de los oprimidos. Con la noción de posicionalidad y de pensamiento encarnado, el feminismo decolonial ha dado grandes pasos para incorporar un pensamiento del orden moderno/colonial desde la base, o más bien, desde la experiencia encarnada.

Con el pensamiento desde la experiencia del sufrimiento, desde la corporeidad, podemos entender cosas que de otro modo permanecerían invisibles para la mirada abstracta del pensamiento sistémico, para la mirada desde arriba (Haraway, 1988). El feminismo decolonial incorpora un pensamiento que nos da una mirada histórica desde los cuerpos de las colonizadas y de las que hoy están bajo la violencia del orden moderno/colonial. Escuchemos a María Lugones para ilustrar cómo el feminismo decolonial nos desafía a pensar el orden moderno/colonial. “La ‘misión civilizadora’ colonial fue la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de la explotación inimaginable, la violación sexual violenta, el control de la reproducción y el terror sistemático...” (Lugones, 2010: 744). Bajo la representación de la misión civilizadora, bajo esa mirada abstracta, aparece el acceso brutal concreto a los cuerpos de las personas. Esto da una mayor relevancia a la imagen que presentamos anteriormente de la masacre del Templo Mayor. Muestra la colonialidad como experiencia encarnada. No es simplemente una representación gráfica de la violencia, sino un testimonio de cómo los cuerpos fueron violados de la misma manera que la Tierra ha sido usurpada.

La transformación civilizatoria justificó la colonización de la memoria y, por lo tanto, del sentido de sí mismo de los pueblos, de su relación intersubjetiva, de su relación con el

mundo espiritual, con la tierra, con el tejido mismo de su concepción de la realidad, de la identidad y de la organización social, ecológica y cosmológica (Lugones, 2010:745).

El control colonial no fue sólo económico, político o religioso; podemos verlo como el control del acceso a los cuerpos y a las formas de subjetivación. Pero es algo más, es el control y la supresión de la relacionalidad. La colonialidad afecta directamente a las relaciones con lo ancestral, con lo comunal, con la tierra, con la propia interioridad comunal. Así que lo que hizo la modernidad/colonialidad fue cancelar o cortar las formas de relacionarse con el mundo, con nosotros mismos, con la comunidad, con la tierra y con lo ancestral. La historia del orden moderno/colonial puede entenderse como la historia de la supresión de la relacionalidad y la imposición de sistemas de mediación (Vázquez, 2012). Las formas relacionales han sido sustituidas por sistemas de mediación que de hecho funcionan como sistemas de subjetivación en su reducción de lo comunitario y terrenal a la subjetividad antropocéntrica y singular del individuo.

La plantación caribeña viene a la mente como un ejemplo concreto donde los procesos de destrucción de la relacionalidad pueden verse en toda su brutalidad. Observando el sistema de plantaciones podemos percibir cómo el sistema moderno/colonial redujo a la fuerza los mundos relacionales de los esclavizados para convertirlos en mercancías. La esclavización de los pueblos de las comunidades africanas para traerlos como mano de obra para la economía de las plantaciones fue un proceso de deshumanización radical; el proceso de esclavización y específicamente la conversión de las personas en mercancías se hizo a través de una serie de mecanismos diseñados para impedir la posibilidad de relacionalidad. En el caso de las plantaciones haitianas, por ejemplo, los esclavizados tenían prohibido hablar su lengua,



se les quitaba su nombre, su ropa comunal, sus objetos espirituales y sus instrumentos musicales, se les prohibía tener familia, se les desexualizaba, se les reducía a la vida desnuda de un cuerpo que es consumido por la economía como mano de obra. En este tipo de economía de plantación, la desexualización correspondía al diseño de la reproducción del trabajo exclusivamente a través de la esclavitud. (Casimir, 2015). Es importante señalar, siguiendo a Lugones, que el “cuerpo” colonizado fue a menudo sobre-sexualizado para ser consumido como fuente de placer para el colonizador y/o para ser demonizado y marcado como anormal. En ambos casos, el de la desexualización de la esclavitud y el de la sobresexualización de los y las colonizados/as, éstos fueron reducidos a ser objetos de consumo.

Hablamos aquí de cómo el sistema de plantaciones es un ejemplo del movimiento de la modernidad hacia la reducción de los seres relacionales, los seres comunales, del cuerpo individualizado que es encerrado y controlado por los sistemas de poder colonial. Muchos de estos mecanismos se habían ya puesto en marcha durante el “pasaje del medio”. La persona comunal que fue secuestrada en su pueblo fue radicalmente reducida a una mercancía para el mercado de trabajo de la economía de las plantaciones. Esta reducción fue posible a través de micromecanismos de individualización y destrucción de la relacionalidad. La destrucción de la relacionalidad pretendía vaciar a la persona, destruir su dignidad para someterla a la superficie de las estructuras del poder moderno/colonial.

Ver la colonialidad es ver la poderosa reducción de los seres humanos a animales, a inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no humano, y así impone una ontología y una cosmología que, en su poder y constitución, desautoriza toda humanidad, toda

posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana, a los seres deshumanizados (Lugones, 2010: 751).

Permítasenos este paréntesis para notar cómo, según María Lugones, el sistema de género como diferencia social sexualizada, como heteronormatividad, fue utilizado para excluir a los colonizados de la humanidad. Los/as colonizados/as no pertenecían al dimorfismo de género normativo, eran vistos como sin género, estaban cerca de la animalidad. Esto explica, en parte, por qué la violencia contra los/as colonizados/as era similar en muchos aspectos a la violencia hacia la Tierra, ambos eran reducidos a mercancías que debían ser extraídas, explotadas y consumidas, tanto la tierra como los animales, incluidas las personas animalizadas, eran concebidos como máquinas, como mecanismos disponibles para la manipulación y la explotación. La pulsión antropocéntrica por el consumo de la vida convirtió a la tierra y a los colonizados en objetos de apropiación, explotación y manipulación. Los/as esclavizados/as, los animales, las montañas, los ríos y todo organismo vivo fueron clasificados y convertidos en un objeto a disposición de los sistemas de apropiación y sus mecanismos de mediación. Por eso las luchas de los pueblos originarios de hoy no son sólo luchas por la toma de los medios de poder, por la toma del Estado, ni por el acceso a la economía capitalista, son luchas ante todo por la dignidad y por la defensa de la vida, de su comunidad ancestral, de su territorio y de la Tierra en general. Su defensa de la Tierra no está impulsada simplemente por un “interés ecológico” en la preservación de los recursos, sino por la necesidad de enfrentarse a la civilización de la reificación y el consumo de la vida.

Volvamos a María Lugones para ver cómo al mirar la colonialidad a través de la lente feminista podemos reconocer el poder circulando en los cuerpos de las personas y no sólo a nivel de los procesos



históricos institucionales o sistémicos. Esta mirada desde el cuerpo o desde la experiencia nos abre la posibilidad de ver las resistencias y sus mundos alternativos; algo que no podemos ver desde la mirada abstracta desde arriba.

A medida que la colonialidad se infiltra en todos los aspectos del vivir a través de la circulación del poder en los niveles del cuerpo, del trabajo, de la ley, de la imposición del tributo y de la introducción de la propiedad y el despojo de la tierra, su lógica y eficacia se encuentran con diferentes personas concretas cuyos cuerpos, yoes en relación y relaciones con el mundo del espíritu no siguen la lógica del capital. (Lugones, 2010: 754).

Así que este poder que está circulando a nivel del cuerpo, es un encuentro con cuerpos y seres que están en relación, en relación con la ancestralidad, con la memoria, con la Tierra, con la comunidad. Este es el terreno de las múltiples resistencias que se vienen dando desde hace más de 500 años, un terreno exógeno a la modernidad.

La relacionalidad como resistencia

En este cuarto apartado nos preguntamos cómo las múltiples resistencias al orden moderno/colonial han ido movilizándose a menudo nociones de relacionalidad, de comunalidad, que no provienen del territorio epistémico de la modernidad. La relacionalidad es un término que pertenece a las “epistemologías del sur” (Santos, 2014). Es un vocabulario que nos ayuda a superar el confinamiento del pensamiento dentro del imaginario moderno/colonial (Mignolo, 2011).

En la actualidad, son muchas las comunidades “indígenas” de Chiapas y Oaxaca (México) que, si bien conviven con un sistema de opresión mediado

mayoritariamente por el capitalismo y el Estado, también han mantenido sus formas comunales de relacionarse, su ancestralidad, sus lenguas. Se trata de una forma profunda de resistencia cuyas expectativas no están enmarcadas por el Estado y el mercado, sus esperanzas están desvinculadas del campo de la representación de la modernidad y de su horizonte institucional de liberación. Sus horizontes están configurados por una comprensión de la autonomía como vida en plenitud, una vida comunal en relación con la comunidad, con el mundo, con la ancestralidad y con la tierra. Esta concepción de una vida en plenitud es la que se ha discutido a menudo bajo la filosofía del “buen vivir”, del vivir en plenitud (Vázquez, 2012).

Los levantamientos, las rebeliones y los movimientos, en este sentido, no eran sólo políticos, sino también conceptuales, epistémicos y basados en la existencia. Introdujeron las posibilidades de un “de otra manera”. ...Este “de otra manera” es de perspectivas y marcos no basados en el capitalismo de mercado, el consumismo, la racionalidad occidental o la explotación de la naturaleza, sino en la relacionalidad, en un “con” vivo (Walsh, 2014).

Este nivel de resistencia está en la raíz de la esperanza decolonial. Es una política de la vida cotidiana que supera los marcos de la modernidad y su horizonte de inteligibilidad. No se trata necesariamente de tomar las instituciones, ni de transformar la economía global, ni de destruir el neoliberalismo. Son las prácticas concretas de las comunidades de personas, personas en relaciones autónomas en sus formas de pensar y habitar el mundo. Su vida relacional es autónoma respecto a los sistemas de poder, aunque sigan estando limitados por ellos de muchas maneras. Este es el exterior de la modernidad. Es un afuera que tiene prácticas y formas de relación que no provienen de la lógica de la modernidad, que no provienen del sistema



escolar; provienen de otras geo-genealogías, de esos otros mundos que la modernidad excluyó y negó como alteridad. Constituyen el afuera de la modernidad, aunque inevitablemente coexistan y se enfrenten a ella. Desde esta perspectiva, tenemos una imagen diferente de la modernidad: la modernidad aparece como la destrucción de la relacionalidad (Vázquez, 2012). Se muestra como la sustitución de la relacionalidad por sistemas de mediación, como la penetración de cuerpos y subjetividades para separarlos e individualizarlos.

A lo largo de los siglos, el colonialismo, la modernización, el desarrollo y la globalización han sido los proyectos económicos y políticos que llevaron consigo en todas las culturas del mundo el caballo de Troya del individuo, destruyendo las formas de relación comunitarias y basadas en el lugar (Esteva y Prakash). Esta sigue siendo una dimensión olvidada en los análisis de la globalización neoliberal: el hecho de que supone una verdadera guerra cultural contra las formas de ser relacionales y la imposición imperial del régimen cultural del individuo basado en el mercado". (Escobar, 2013: 18-19).

En concordancia con Escobar, vemos que la violencia sistémica no es sólo a nivel de la individualidad, es a nivel de todas las formas relacionales: la relación a la comunidad, a una interioridad, a la Tierra, al más allá de lo humano. Es, como hemos discutido en la sección anterior, la imposición de un modelo antropocéntrico de estar en el mundo.

A través de las prácticas de resistencia otras alternativas se están haciendo visibles. La literatura sobre los movimientos sociales como productores de conocimientos ya se mueve en esta dirección (Leyva & Speed, 2008). Catherine Walsh dice que lo decolonial no viene de arriba sino de abajo.

Lo decolonial no viene de arriba sino de abajo, de los márgenes y las fronteras, de la gente, las comunidades, los movimientos, los colectivos que desafían, interrumpen y transgreden las matrices del poder colonial en sus prácticas de ser, acción, existencia, creación y pensamiento. ... Es un proceso de lucha no sólo contra, sino también, y lo que es más importante, a favor de la posibilidad de otra cosa. (Walsh, 2014).

Entonces, ¿cómo se pueden enactuar estos otros mundos? Son mundos de sentido y de hacer que no están sobredeterminados por el sistema de la modernidad/colonialidad porque tienen otras fuentes de sentido que pertenecen al exterior de la modernidad. Catherine Walsh comparte con nosotros el ejemplo del pensamiento cimarrón.

Hablar de la emergencia de un pensamiento cimarrón es entonces subrayar una actitud y conciencia colectiva en el presente, pero en conversación con los ancestros... Un pensamiento y una lógica cuya base está en la ancestralidad, entendida no como un retorno a África, sino como unas filosofías vividas y unas memorias colectivas que reconstruyen constantemente los lazos y las energías históricas, culturales y espirituales y rearticulan los sentimientos de pertenencia dentro de la vida cotidiana... (Walsh, 2012: 20)

El pensamiento cimarrón ejemplifica lo que nosotros llamamos temporalidades relacionales. Es la relacionalidad con la ancestralidad, con la memoria, con la comunidad, lo que sustenta las prácticas culturales y la re-emergencia de mundos alternativos. No son una invención abstracta, una proyección en busca de una utopía de moda, ni son reducibles a una oposición a la globalización neoliberal. Estas resistencias no están confinadas en el ámbito de inteligibilidad de la modernidad



ni en su campo de expectativas. Tienen una raíz fuera de la modernidad y *enactúan* una temporalidad diferente.

Temporalidades relacionales

La cuestión de las temporalidades relacionales tiene que ver con la posibilidad de reconocer el afuera de la modernidad. En las páginas anteriores vimos que hay un afuera histórico y que hay otras genealogías del pensamiento que no pertenecen a la geo-genealogía de la modernidad. Sabemos que el orden moderno/colonial se ha construido sobre la destrucción de la relacionalidad y que estos mundos relacionales constituyen su afuera negado. Aquí queremos distinguir la relación específica con lo real que ha sido reducida, despreciada y destruida de los sistemas de apropiación y representación que los han suplantado. Pensamos que la distinción puede verse en la diferencia entre las temporalidades en juego, por un lado, la cronología moderna/colonial, y por otro las temporalidades relacionales.

La apariencia de la modernidad como totalidad se construye sobre una noción de tiempo que concibe el presente como la totalidad de lo real (Vázquez, 2010) (Vázquez, 2009). Por eso, el nombre de modernidad es muy adecuado para designar esta forma de relacionarse con lo real, porque la modernidad indica desde su etimología, su equivalencia a ser uno con el presente. La forma moderna de estar en el mundo, la fabricación de un mundo a través de las formas modernas de mediación, es la que objetiviza la vida y la Tierra en general. El mundo toma la forma de un objeto a la mano y exterior al sujeto. El sujeto afirma su singularidad, su individualidad, en su distinción de la objetividad del mundo y de los/as otros/as en el mundo. El sujeto existente se erige como el centro de la realidad, como el centro de la percepción, de la enunciación y de la conciencia del mundo. Es la cúspide del modo antropocéntrico de poseer y producir lo real.

El sujeto antropocéntrico se convierte en el principio de la realidad. Reduce el mundo, el conjunto de lo real a ser un objeto en la presencia; lo real se limita al presente de la presencia. El tiempo y el espacio se confunden bajo el imperio de la cronología moderna. La historia de la metafísica moderna, la historia de las ciencias, ha sido la de medir, clasificar, ordenar y representar lo real, es la historia de convertir el mundo en objeto de apropiación y de representación. El mundo ha sido apropiado como objeto y el mundo ha sido a su vez producido como objeto. La instrumentalización del lenguaje, de la imagen, del cuerpo, de la materia, ha hecho posible la aparición del mundo como artificio humano. Los sistemas de representación se han convertido en el horizonte de inteligibilidad, se han vuelto la certeza del mundo como superficie, el mundo del presente vacío.

Las temporalidades relacionales son el exterior radical del principio de realidad de la modernidad, de sus sistemas de apropiación y representación, de su lógica de poder, de sus formas de consumo de la vida y de objetivación del mundo. Son otras formas de relacionarse con lo real, no como propiedad y artificio. Unas que no son antropocéntricas, que no reducen lo real a la presencia y al presente y en las que el tiempo no es cronológico. Las temporalidades relacionales hablan de una concepción del tiempo que no es reducible al espacio, a la superficie del presente, pero en la que el tiempo es una multiplicidad insondable que está en continua relación con el presente y que permite una transformación constante. El presente deja de ser la totalidad de lo real para convertirse en la superficie de las temporalidades relacionales. El marco moderno de inteligibilidad no puede captar estas temporalidades relacionales precisamente porque su principio de realidad se limita al presente vacío de la presencia.

El paso de la modernidad a lo decolonial marca el resurgimiento de las temporalidades relacionales,



el resurgimiento de las prácticas de mundificar el mundo, de nombrar el mundo, de habitar el mundo que van a contracorriente de los sistemas de dominación que reducen nuestra experiencia de la realidad al espacio, donde los sistemas instrumentales de mediación operan. En la cita anterior de Catherine Walsh, ya podemos ver que el pensamiento cimarrón es un pensamiento de la ancestralidad y del arraigo de la práctica de las temporalidades relacionales. Junto con muchos otros lugares que experimentan formas decoloniales de re-existencia, el pensamiento cimarrón es un ejemplo de la enacción de otro principio de realidad, son prueba de la diversidad viva que excede la modernidad.

La alteridad radical de la modernidad no es sólo el “otro”, como propone Dussel. No es sólo el rostro del otro. La alteridad radical es la relacionalidad plural que ha sido suprimida por los sistemas de mediación de la modernidad. Las temporalidades relacionales son, a nuestro juicio, la alteridad radical de la metafísica moderna, de la metafísica de la presencia. Las temporalidades relacionales son una forma de nombrar las prácticas de los mundos relacionales que se ven amenazadas y que resisten al orden moderno/colonial. Si leemos desde esta perspectiva todos los relatos de la colonización, desde los Mapuches hasta las primeras naciones del norte de Abya Yala y de otras naciones como la Maori, podemos ver este choque entre un sistema de representación que reduce las cosas a objetos a cálculos y a mediaciones de poder, contra formas de relacionalidad que no son reducibles a la objetividad de la superficie del presente.

La relación a la Tierra es quizás el más tangible de los ejemplos de estas temporalidades divergentes y su relación con lo real. Escuchemos la palabra de Floriberto Díaz, un intelectual Mixe.

La Tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus

entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna (Díaz, 2007: 40).

La noción de tierra reducida a la superficie de la presencia es la que corresponde a la tierra como propiedad, como mercancía, mientras que para las temporalidades relacionales la Tierra no es reducible a ser un objeto, es un no-objeto. La Tierra está dotada de memoria, es el lugar de procedencia y de destino de todas las personas, por lo que no puede concebirse simplemente como un objeto, y mucho menos como una propiedad.

Así hemos llegado a este sol, a este siglo. Han llegado otras ideas blancas, pero enseñan lo mismo. Hay que explotar la tierra, hay que acabar con ella porque el hombre necesita vivir mejor. ¡Qué absurdo que la felicidad de la gente se haya concebido en acabar con nuestra Madre la Tierra! (Díaz, 2007: 54).

Visto desde el exterior de la modernidad, el proyecto civilizatorio de Occidente se vuelve absurdo, se convierte en un proyecto orientado al consumo de la vida. El culto a la mercancía, su fetichismo aparece hoy con toda claridad. La atracción secreta a la mercancía, su poder libidinal, su producción de deseo y su orden de representación están co-constituidos por su reverso, la colonialidad de la mercancía, es decir, la destrucción y el consumo de la vida que ordena. A través del deseo de la mercancía, el habitante de la sociedad de consumo se regodea en el consumo de la vida, humana y no humana. El fetichismo de la mercancía transmuta la violencia de la colonialidad en el placer del consumo.

Glissant dice que el pensamiento de la huella, siendo la huella este mismo marcar liminar en el presente, es un pensamiento que se opone al pensamiento del sistema, nos ayuda a vislumbrar la esperanza de lo que nos precede a todos.



Que el pensamiento de la huella se opone, por oposición, al pensamiento de sistema, como un error que se orienta. Sabemos que la huella es lo que nos pone a todos, de donde quiera que vengamos, en Relación (Glissant, 1997: 18).

La huella aparece como signo, como metáfora de la memoria viva. Memoria que no está nunca del todo presente, que no es perceptible en presencia, que sólo podemos intimar en la fragilidad de la huella. Es la huella como revelación, como índice de la oclusión de las historias perdidas y de la posibilidad latente de resurgimiento. La fragilidad de la huella es un signo de la memoria que excede siempre la presencia. La huella nos da la posibilidad de promulgar temporalidades relacionales, de superar el orden hegemónico de la presencia.

Referencias Bibliográficas

- ANZALDÚA, G. (2007). *Borderlands, La Frontera, The New Mestiza*, third edition, San Francisco: Aunt Lute Books.
- BAUDRILLARD, J. (1968). *Le système des objets*, Paris: Gallimard.
- BENJAMIN, W. (2003). On the Concept of History, in: Eiland, H. and Jennings, M.W. (ed.) *Selected Writings*, volume 4, 1938-1940, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BHAMBRA, G.K. (2014). *Connected Sociologies*, London: Bloomsbury Academic.
- CASIMIR, J. (2015). Lecture, Middelburg: Decolonial Summer School.
- DÍAZ, F. (2007). *Escrito, Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe, Ayuujksenaa'yen - ayuujkwenmaa'ny - ayuujk mek'ajten*, Mexico: UNAM.
- DUSSEL, E. (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures), in *Boundary 2*, vol. 20, no. 3, pp. 65-76.
- DUSSEL, E. (1995). *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, New York: Continuum.
- DUSSEL, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- ESCOBAR, A. (2013). *Notes on the Ontology of Design*, manuscript.
- ESCOBAR, A. and Harcourt, W. (2005). *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press.
- ESTERMANN, J. (2009). Andean Philosophy as a Questioning Alterity: An Intercultural Criticism of Western Andro- and Ethnocentrism, in: Note, N., Fernet-Betancourt, R., Esterman, J. and Aerts, D., *Worldviews and Cultures, Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, Milton Keynes: Springer.
- ESTERMANN, J. (2014). *Cruz y Coca. Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito: Abya Yala.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2009). Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective, in: Fernet-Betancourt, R. *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from and Intercultural Perspective*, Leiden: Springer.
- FOUCAULT, M. (1984). Nietzsche, Genealogy, History', in Rabinow, P. (ed.) *The Foucault Reader*, London: Penguin Books.



- FOUCAULT, M. (2002). *Archeology of Knowledge*, London and New York: Routledge.
- GLISSANT, E. (1997). *Traité du tout-monde*, Poétique IV, Paris: Gallimard.
- HABERMAS, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, Cambridge: The MIT Press.
- HARAWAY, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: *Feminist Studies*, vol. 14, no. 3, Autumn, pp. 575-599.
- HEIDEGGER, M. (1993). What is Metaphysics?, in: Heidegger, M. *Basic Writings, from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, London: Routledge.
- LEÓN Portilla, M. (1990). *The broken spears: the Aztec account of the conquest of Mexico*, Boston: Beacon Press.
- LENKERSDORF, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*, Mexico: Porrúa.
- LEYVA, X. and Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor, in Leyva, X., Burguete, A. and Speed, S. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. Hacia la investigación de colabor, Mexico City: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- LUGONES, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes' Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- LUGONES, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism, in: *Hypatia*, vol. 25, no. 4, Fall, pp. 742-759.
- MARCOS, S. (2006). *Taken from the Lips, Gender and Eros in Mesoamerican Religions*, Leiden and Boston: Brill.
- MARÍNEZ Luna, J. (2013). Comunalizar la vida toda, en línea. Disponible en: <http://www.nasaacin.org/attachments/article/6415/comunalicemos%20la%20vida%20toda.pdf>
- MASSEY, D. (2004). Geographies of Responsibility, in: *Geografiska Annaler*, vol. 86, no. B, pp. 5-18.
- MCLUHAN, T.C. (1973). *Touch the Earth, A Self-Portrait of Indian Existence*. London: Abacus.
- MIGNOLO, W. (2000). *Local Histories/Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- MIGNOLO, W.D. (2005). *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell Publishing.
- MIGNOLO, W. (2011). Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto, in: *Transmodernity*, Fall, pp. 44-66.
- MIGNOLO, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*, Durham and London: Duke University Press.
- QUIJANO, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, in *Nepantla: Views from South*, vol. 1, no. 3, pp. 533-580.
- QUIJANO, A. (2010). Coloniality and Modernity/Rationality, in Mignolo, W. and Escobar, A. *Globalization and the Decolonial Option*, New York: Routledge.
- SANTOS, B.d.S. (2014). *Epistemologies of the South: justice against Epistemicide*, Boulder: Paradigm Publishers.
- VÁZQUEZ, R. (2009). Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time, in: *Sociological Research Online*, vol. 14, no. 4, Aug.



- VÁZQUEZ, R. (2010). Questioning Presence: The Survival of the Past in Walter Benjamin and Hannah Arendt, in: *Concordia*, no. 57, pp. 57-74.
- VÁZQUEZ, R. (2012). Towards a Decolonial Critique of Modernity. Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening, in Fernet-Betancourt, R. *Capital, Poverty, Development*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- VÁZQUEZ, R. (2014). Olvido y Relacionalidad, in: Fernet-Betancour, R. *Justicia, Conocimiento y Espiritualidad*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- WALSH, C. (2012). "Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other" America, in: *Transmodernity*, vol. 1, no. 3, pp. 11-27.
- WALSH, C. (2014). Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks, in: *E-misférica*, vol. 11, no. 1.

