

**Inflexión decolonial:  
fuentes, conceptos y cuestionamientos**

Eduardo Restrepo  
Axel Rojas

Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar  
Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana  
Editorial Universidad del Cauca

## **Introducción**

### **Inflexión decolonial: características e historia**

**D**esde hace algo más de una década un grupo de intelectuales nacidos en países de América del Sur y el Caribe, cuyo trabajo se realiza en dichos países y en universidades de los Estados Unidos, ha ido conformando una colectividad de argumentación alrededor de un conjunto de problematizaciones de la modernidad y particularmente sobre el significado de dicha experiencia en la perspectiva de quienes la han vivido desde una condición subalterna. Como resultado de dicho trabajo, se ha producido un cuerpo de conceptualizaciones, categorías y formas de argumentación cuya incidencia ha sido notoria en algunos países de la región. El volumen de publicaciones y eventos académicos promovidos por el grupo, así como la circulación y apropiación del enfoque y categorías propuestas en espacios diversos, dentro y fuera de la academia, hacen parte de las razones que nos animan a elaborar una contribución a una introducción crítica de este proyecto.

Nuestro propósito con este libro es doble. Por un lado, esperamos presentar ante lectores no familiarizados con la inflexión decolonial algunos de los conceptos y discusiones centrales elaborados en los últimos años por esta colectividad de argumentación; en este sentido, se puede considerar como una inducción que no supone un lector iniciado en estos debates. Sabemos que para los no iniciados puede ser una experiencia frustrante el intentar leer un artículo o libro escrito por algunos de los miembros de la colectividad de

argumentación o simplemente escucharlos en sus presentaciones en eventos académicos; en mucho, esta experiencia se deriva de la terminología que se ha ido consolidando al interior de la colectividad, que supone unos bagajes académicos y refiere a significados bastante específicos. *Diferencia imperial, transmodernidad, diferencia colonial, paradigma otro y pensamiento fronterizo*, entre otros, son empleados con frecuencia para elaborar sus argumentaciones. Este libro busca, entonces, operar como *entrada* para los lectores no iniciados en la madeja de problemáticas visibilizadas y conceptos acuñados en el marco de la inflexión decolonial.

Por otro, tenemos el propósito de contribuir a la consolidación de esta colectividad de argumentación, no sólo al presentar —esperamos de forma adecuada— algunas de sus elaboraciones centrales, sino también al formular algunas críticas que se derivan de sus planteamientos o de la forma como son (mal) interpretadas por quienes han tenido la posibilidad de leer o escuchar tales planteamientos. Las críticas que plantearemos no buscan desconocer los múltiples aportes que esta colectividad de argumentación ha realizado al poner sobre la mesa una serie de problematizaciones asociadas a los efectos de la colonialidad en la estructuración de nuestro presente así como al ofrecernos un conjunto de categorías para pensar (y posiblemente hacer) el mundo de otra forma. Al contrario, buscan invitar a pensar puntos que, tal vez, en esta colectividad no se han vislumbrado suficientemente o que, también puede ser, quienes nos hemos acercado con cierto detenimiento a sus textos y conversaciones no hemos comprendido. De cualquier forma, esperamos que nuestra lectura crítica sea relevante, tanto para exponer algunos elementos centrales que constituyen sus líneas de argumentación, como para dejar abiertos interrogantes frente a algunos de ellos.

En esto queremos ser muy claros: nos tomamos el trabajo de escribir este libro y de haber diseñado y dictado dos cursos sobre inflexión decolonial para estudiantes de diferentes países de América Latina porque consideramos que gran parte de lo que han argumentado los miembros de esta colectividad realmente importa, tanto en términos conceptuales como en sus implicaciones políticas. Obviamente, de esto no se deriva que no pueda ser objeto de críticas, ni que el único

lugar posible en la conversación es el de simplemente aplaudir todo lo que plantean por la supuesta justeza de sus posiciones morales y éticas.

### **Algunos rasgos constitutivos de la inflexión decolonial**

Comenzaremos identificando una serie de rasgos en los que confluye el grueso de los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Estos rasgos refieren a una serie de planteamientos y supuestos que configuran su especificidad conceptual; hemos seleccionado seis que nos parecen centrales, pero somos conscientes de que otros podrían ser indicados, así como se podría hacer énfasis no contemplados en los que hemos resaltado. Los puntos que mencionaremos ahora a vuelo de pluma serán retomados en los distintos capítulos del libro para explicarlos con mayor detenimiento; allí esperamos ofrecer matices argumentales a lo presentado ahora de forma más gruesa. La idea es elaborar una primera visión general de los contornos y especificidades de la inflexión decolonial; no sobra indicar que este ejercicio se hace con fines expositivos y responde más a nuestro interés pedagógico que a la forma en que los participantes de la colectividad de argumentación ha tendido a presentar sus elaboraciones. Esperamos que sean un punto de entrada pertinente y clarificante.

1. *Distinción entre colonialismo y colonialidad.* El colonialismo refiere al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador; como veremos, en diversos sentidos los alcances del colonialismo son distintos a los de la colonialidad, incluso más puntuales y reducidos. La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

La noción de colonialidad se remonta a los planteamientos del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992, 2000a, 2000b), más concretamente a su noción de colonialidad del poder. Más adelante nos detendremos a analizar esta categoría, identificando algunos de los desplazamientos conceptuales en el trabajo de Quijano, así como diversas lecturas que del concepto han hecho miembros de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Por ahora baste decir que colonialidad es un patrón o matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza.

En términos analíticos, no podemos confundir el colonialismo (una forma de dominación político-administrativa a la que corresponden un conjunto de instituciones, metrópolis/colonias) con la colonialidad (que refiere a un patrón de poder global más comprehensivo y profundo). Una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos. Para decirlo en otras palabras, el colonialismo ha sido una de las experiencias históricas constitutivas de la colonialidad, pero la colonialidad no se agota en el colonialismo sino que incluye muchas otras experiencias y articulaciones que operan incluso en nuestro presente.

Dada esta central distinción analítica entre colonialismo y colonialidad, no se puede confundir tampoco *descolonización* y *decolonialidad*. Con descolonización se indica un proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos. La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, que para las Américas empieza a finales del XVIII y aún no termina (piénsense en el caso de Puerto Rico o Martinica) y en África y Asia se despliega con particular intensidad en el siglo XX. La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad (o, como quedará claro en el siguiente

punto, la modernidad/colonialidad). Por eso, la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado.

2. *La colonialidad es el 'lado oscuro' de la modernidad.* A diferencia de muchos teóricos de la modernidad, que sólo ven en ella un proyecto emancipador, la inflexión decolonial llama la atención sobre su cara menos visible (incluso oculta), que es la colonialidad. Si aquellos teóricos de la modernidad consideran al colonialismo como una 'desviación' o un 'momento' superado de la modernidad, para la inflexión decolonial la modernidad se encuentra indisolublemente asociada a la historia del colonialismo y a la colonialidad; por ello es necesario clarificar que: "La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No se deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda" (Grosfoguel 2006: 27). Esto es, no hay modernidad sin colonialidad y, a su vez, la colonialidad supone a la modernidad; de ahí que se afirme que la relación entre modernidad y colonialidad es de co-constitución: no puede existir una sin la otra.

Por eso es que se tiende a escribir modernidad/colonialidad; la barra oblicua "/" indica precisamente esta relación de constitución mutua de los dos términos, así como la jerarquización entre los mismos. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad ni como su 'desafortunada desviación'. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad. Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva.<sup>1</sup>

Esto es menos complicado de lo que parece a primera vista. Cuando se dice que la colonialidad es producida por la modernidad,

---

1 Como veremos más adelante, un corolario de este planteamiento es que la modernidad no surge en los siglos XVII y XVIII con procesos como la Ilustración, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, sino que debe ser pensada mucho más atrás, en los siglos XV y XVI asociada a la constitución del sistema mundo moderno.

ello se refiere a que cuando algo o alguien es imaginado o definido como moderno al mismo tiempo está implícitamente indicando un algo o alguien que no lo es. No hay un nosotros (modernidad) sin que al mismo tiempo se defina un no-nosotros, un ellos (no-modernidad). Al definir un espacio, al trazar unos bordes, al mismo tiempo se define un interior y un exterior. Entonces, si se entiende la modernidad como un proyecto civilizatorio, lo que está en juego con ella es la configuración de un nosotros-moderno en nombre del cual se interviene sobre territorios, grupos humanos, conocimientos, corporalidades, subjetividades y prácticas, que en su diferencia son producidas como no-modernas. Es precisamente esa exterioridad de la modernidad, esa diferencia, la que en la inflexión decolonial se denomina *diferencia colonial*. Nociones como *colonialidad del saber* y *colonialidad del ser* se derivan de esta conceptualización, como lo veremos en los capítulos respectivos.

3. *Problematización de los discursos euro-centrados e intra-modernos de la modernidad*. El grueso de las narrativas históricas, sociológicas, culturales y filosóficas que circulan sobre la modernidad, incluso en sus versiones críticas, son el resultado de enfoques euro-centrados e intra-modernos (cfr. Escobar 2003). Es decir, de un lado suponen que la modernidad se origina en Europa y que de allí es exportada o se difunde, con mayor o menor éxito, a otros lugares del mundo y, de otro, asumen que la modernidad se entiende desde problemáticas y categorías modernas. En contraposición a este supuesto, la inflexión decolonial argumenta que hay que entender a Europa desde una perspectiva de sistema-mundo, en la que Europa misma es también resultante de este sistema geo-político, incluyendo las tecnologías de gobierno y las formaciones discursivas que la producen como tal. Este punto es fascinante porque descentra concepciones que tienen una profunda fuerza en el sentido común hasta el punto de ser impensables, puntos ciegos, para muchos importantes filósofos y teóricos de la modernidad; cuestiona tanto la supuesta vocación de poder universalizante de la modernidad como el imaginario de su etiología exclusivamente intra-europea y eurocentrada.

Varios académicos (no sólo los de la inflexión decolonial) han demostrado que no pocos de los aspectos asociados a la modernidad

(en cuanto a instituciones, subjetividades, formaciones políticas) fueron ‘inventados’ e implementados primero en los territorios coloniales para después ser importados e instrumentalizados en Europa.<sup>2</sup> Además han mostrado cómo lo que ocurre en un lugar determinado (digamos la posibilidad de fuerza de trabajo ‘libre’ propia del obrero industrial en Inglaterra) no se explica exclusivamente por factores locales, sino por la ubicación de éste en un sistema-mundo (donde, por ejemplo, se requiere del trabajo esclavizado en el Caribe). Esto último tiene que ver con el punto siguiente: la perspectiva analítica no es la nación, el país o la localidad aislada, sino que hay que entender lo que sucede y las características de estos lugares en su relación con el sistema-mundo.

4. *Pensar en términos de sistema mundializado de poder.* La inflexión decolonial no se queda en el análisis de países, estados o regiones aisladas, sino que intenta comprender lo que sucede en un país o región, en relación con un sistema mundializado de poder. El sistema-mundo es la unidad de análisis de la inflexión decolonial, no el estado-nación o la región como si existieran por sí mismas (Grosfoguel 2006). Este énfasis analítico en el sistema mundializado de poder es lo que constituye la perspectiva geopolítica de la inflexión decolonial pues, dado que no existe modernidad sin colonialidad, es necesario pensar en términos de sistema mundo moderno/colonial.

La perspectiva del sistema mundializado de poder es clave para entender cómo se produce la modernidad, expandiendo a escala planetaria las formas políticas y económicas imaginadas como propias de la experiencia europea, y sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida hasta el presente. El sistema mundo moderno es producido en el proceso de expansión colonial europea que conecta por primera vez las diferentes regiones del planeta, dándole así una nueva escala (global). Desde entonces, las experiencias locales de cualquier región del planeta se hacen impensables por fuera de su interconexión en el marco de este sistema mundial. Ahora, ello no quiere decir que la modernidad ‘llega’ a todas partes de la misma manera, o que no es posible entonces un afuera de la modernidad, como ya señalamos.

---

2 Ver, por ejemplo, Trouillot (2003) y Mintz (1996).



5. *Antes que un nuevo paradigma la inflexión decolonial se considere a sí misma como un paradigma otro.* Lo que estos autores buscan no es consolidarse como un nuevo paradigma teórico dentro de la academia (como lo son el postestructuralismo, la postcolonialidad, etc.), sino cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico articulados al eurocentrismo y a la modernidad. De ahí que pretenda consolidar un conocimiento no eurocéntrico y desde la *herida colonial*, es decir, un *paradigma otro* emergente desde la diferencia colonial. Esto lo ha argumentado en repetidas ocasiones Walter Mignolo cuando afirma que lo que se busca no es sólo cambiar los contenidos, sino también los términos y las condiciones de conversación. En el mismo sentido, Escobar subraya que “El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean éstos” (2003: 70).

La crítica al eurocentrismo desde la inflexión decolonial pasa por reconocer que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente. La pretensión eurocéntrica de un conocimiento sin sujeto, sin historia, sin relaciones de poder, un conocimiento desde ningún lugar, como ‘la mirada de dios’, descorporalizado y deslocalizado, es profundamente cuestionada. En oposición a esta pretensión, la inflexión decolonial se piensa como un paradigma otro, que tiene en consideración la geopolítica y la corporpolítica, esto es, la situacionalidad geohistórica y corporalizada que articula la producción de conocimiento.<sup>3</sup> Un conocimiento situado, y situado específicamente desde la diferencia colonial, es lo que constituye la inflexión decolonial como paradigma otro.

6. *La inflexión decolonial aspira a consolidar un proyecto decolonial.* La crítica epistémica que supone la inflexión decolonial como paradigma otro no sólo busca problematizar la colonialidad del saber, encarnada en las formaciones y establecimientos académicos

---

3 De ahí que Mignolo proponga una doble inversión a la idea del “pienso luego soy” cartesiano, a través del “Soy donde Pienso, en el cual se articulan la geo-política (marcada por la clasificación territorial imperial, por ejemplo, tercer mundo, países subdesarrollados, etc.) y la corporpolítica (cuerpos y lenguas que está fuera de la epistemología imperial)” (Maldonado-Torres 2007: 193).

eurocentrados y las narrativas modernistas (cristianismo, liberalismo y marxismo).<sup>4</sup> También busca contribuir a hacer posible otros mundos desde intervenciones decoloniales que comprenden las diversas dimensiones de la existencia:

[...] el problema es que el proyecto decolonial no es solamente nombrar las estructuras de poder, es el proyecto de diversidad epistémica, para descolonizar hay que pasar por la diversidad epistémica. Estamos dando un paso, lo que estamos hablando no es la producción de un saber académico sobre, sino de pensar un proyecto junto y con, en un proyecto político de descolonización, de la colonialidad del poder, del saber y del ser y de la naturaleza.<sup>5</sup>

En este sentido la inflexión decolonial refiere una ética y una política de la pluriversalidad. En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de la universalidad (que fácilmente corren el riesgo de hacer a un particular eurocentrado representar lo universal), la pluriversalidad constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el eslogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos.

En el capítulo sobre interculturalidad profundizaremos este aspecto de la inflexión decolonial como proyecto ético y político orientado por la pluriversalidad. Por ahora es relevante indicar que no se refiere a una posición desde el multiculturalismo ni, mucho menos, desde los horizontes políticos trazados por la izquierda. Como lo ha planteado Mignolo, en entrevista con Nelson Maldonado-Torres: “[...] el proyecto modernidad/colonialidad es crítico tanto de la derecha como de la izquierda. Se posiciona frente a las ideologías

---

4 En este sentido, Arturo Escobar anota que: “[...] el programa MC [modernidad/colonialidad] debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristiandad, el liberalismo y el marxismo— localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no eurocentricos” (2003: 54).

5 Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, en la cual participaron, entre otros, Sandra Castañeda, Juan Camilo Cajigas y Eduardo Restrepo.

imperiales, racistas, sexistas y no comulga con la izquierda marxista. Esto es: el pensamiento decolonial es desobediente tanto epistémica como políticamente” (Maldonado-Torres 2007b: 194).

En síntesis, podemos afirmar que la inflexión decolonial se caracteriza por una serie de desplazamientos/problematizaciones en formas dominantes de comprender la modernidad (desde perspectivas históricas, sociológicas, culturales y filosóficas). La inflexión decolonial se inspira en la idea de Aníbal Quijano de que la colonialidad hay que entenderla en perspectiva del sistema mundo y su patrón de poder global, en el que se diferencian y jerarquizan las poblaciones del mundo apelando al discurso racial en aras de su explotación capitalista. Como lo ha argumentado Escobar (2003), para el colectivo de argumentación de la inflexión decolonial la modernidad es un asunto esencial; un cuestionamiento a la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad es tal vez su problema central. Sus preguntas y propuestas teóricas, están enfocadas a la comprensión de la experiencia de la modernidad. La inflexión decolonial también invoca una epistemología, un sujeto y un proyecto político que cuestionan los modelos eurocentristas del conocimiento y la agencia.

Por tanto, entendemos la inflexión decolonial como una corriente intelectual definida en torno a una serie de problematizaciones, que ha elaborado un sistema más o menos coherente de conceptos para dar cuenta de éstas, y que ha constituido una narrativa sobre sus genealogías y alcances intelectuales y políticos. A nuestra manera de ver, los intelectuales asociados a la configuración y consolidación de este proyecto decolonial buscan contribuir, mediante intervenciones decoloniales, a hacer posible la transformación no sólo de los contenidos sino también de los términos (de las condiciones) de las conversaciones sobre el sistema mundo moderno/colonial y sus diversas articulaciones locales.<sup>6</sup>

---

6 Esto de transformar no sólo los contenidos sino también los términos (las condiciones mismas) de la conversación es una expresión sugerida por Walter D. Mignolo sobre la que volveremos en varias ocasiones a través del libro.

## **Inflexión decolonial y enfoques teóricos contemporáneos**

Una vez indicadas estas características compartidas *grosso modo* por los exponentes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, nos preguntamos por las distinciones entre este pensamiento y ciertos enfoques teóricos como la teoría poscolonial, los estudios culturales y los estudios de la subalternidad, entre otros. Presentamos las distinciones en términos de los proyectos intelectuales (y políticos) que se agencian, y no de las etiquetas en sí mismas, pues lo que está en juego no son los nombres, sino las distintas genealogías, trayectorias y articulaciones de las agendas y apuestas intelectuales que suponen.

En la introducción al número temático sobre *Globalización y opción decolonial* de la revista *Cultural Studies*, Mignolo (2007a) establece una serie de distinciones entre este pensamiento y otras corrientes intelectuales con las que suele confundírsele como la teoría postcolonial y los estudios culturales o con corrientes críticas como el marxismo. Aunque tomaremos algunos de sus planteamientos, para establecer estas distinciones haremos nuestras propias interpretaciones en cuanto a los enfoques teóricos contemporáneos.

*Con la teoría postcolonial.* No hay que confundir la inflexión decolonial con la teoría postcolonial. La teoría postcolonial o los estudios poscoloniales se refieren a la experiencia colonial como estructurante tanto del colonizado como del colonizador, y esto no sólo en el pasado sino también en el presente. El colonialismo continúa teniendo efectos estructurantes de subjetividades, corporalidades, conocimientos, espacialidades y prácticas sociales. El trabajo de Edward Said ([1978] 2004), *Orientalismo*, constituye un referente fundacional de los estudios poscoloniales y de la teoría poscolonial, aunque autores anteriores como Franz Fanon son ‘redescubiertos’ e incorporados en sus genealogías. Dos de los autores más visibles identificados con los estudios postcoloniales o la teoría postcolonial son Homi Bhabha y Gayatri Spivak.

Tres son los principales aspectos que diferencian la inflexión decolonial de los estudios postcoloniales o teoría postcolonial. Primero, la distinción entre colonialidad y colonialismo que referíamos

anteriormente; la inflexión decolonial opera dentro del espacio de problematización abierto por la colonialidad, mientras que el de los estudios postcoloniales en el constituido por el colonialismo. Segundo, las experiencias históricas y los locus de enunciación son diferentes: el de la inflexión decolonial es la diferencia colonial que se remonta a la colonización de América Latina y el Caribe por las primeras potencias europeas España y Portugal, entre los siglos XVI y XIX, en el contexto de la primera modernidad<sup>7</sup>; mientras que los estudios postcoloniales se refiere a la colonización de Asia y África del XVIII al XX, por parte de las potencias del norte europeo (Francia, Inglaterra, Alemania) en el contexto de la segunda modernidad. Finalmente, como lo plantea Mignolo, “[...] el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (2007b: 27). En el mismo sentido, en su introducción a un libro colectivo titulado *El giro decolonial: reflexiones para un diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel precisaban: “Introducimos aquí una distinción temática y epistémica entre la perspectiva de los estudios poscoloniales anglosajones (“Postcolonial Studies”) y la perspectiva de los estudios poscoloniales latino/latinoamericanos, que identificamos en este libro como una ‘perspectiva decolonial’” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 14).

En suma, mientras la inflexión decolonial se refiere a experiencias y trayectorias intelectuales y políticas propias de América Latina (el temprano colonialismo hispano-lusitano y corrientes intelectuales como la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación), los estudios postcoloniales o la teoría postcolonial expresan conceptualmente otro tipo de experiencias como la situación postcolonial de la India, la subyugación de ‘lo oriental’ y la actual colonización Palestina, alimentados por una línea intelectual donde figuran fuertemente Foucault, Gramsci, Derrida y Lacan.

Estas distinciones no significan que no se pueda trazar ciertas confluencias entre la inflexión decolonial y las teorías o estudios

---

7 Los conceptos de primera y segunda modernidad son planteados por Enrique Dussel; más adelante explicaremos en qué consiste esta distinción.

postcoloniales. Una de las más obvias es la preocupación por cómo ciertas relaciones de poder asociadas a las experiencias históricas de la sujeción colonial tiene implicaciones en nuestro presente, tanto de los grupos poblacionales que fueron sometidos al dominio colonial como de aquellos que operaron como colonizadores. Aunque se diferencien en la conceptualización, en los anclajes históricos y en la imaginación geopolítica, ambas corrientes están intentando desentrañar estas implicaciones en la imaginación teórica y política que definen los cerramientos y aperturas de nuestro presente.

*Con el postestructuralismo.* El postestructuralismo es una corriente teórica que se asocia al 'giro discursivo' (es decir, que argumenta que el mundo está discursivamente constituido, pero que éste no es sólo discurso), a una redefinición de la agencia del sujeto y la destotalización de la noción de estructura. En este sentido, la teoría post-estructuralista ha cuestionado los modelos existentes de la subjetividad e identidad en tanto suponen la noción liberal burguesa del individuo autónomo que preexiste a las relaciones sociales. Específicamente, el postestructuralismo consiste en el conjunto de posibilidades analíticas que se desprenden del giro discursivo (que se diferencia del textual y del hermenéutico), argumentando (1) que la realidad social es discursivamente constituida (que no es lo mismo que decir que es sólo discurso ni, menos aún, que el discurso es igual al lenguaje) problematizando así la distinción ontológica entre lo real y la representación; (2) que los sujetos son producto de condiciones históricas específicas desde las cuales articulan su agencia, la cual no se agota en la reproducción de sus condiciones de emergencia; y (3) la noción de totalidad social es solo provisionalmente cerrada y es un punto de llegada del análisis antes que uno de partida. Inspirado en la genealogía foucaultiana y el deconstructivismo derrideano (sin que Foucault o Derrida sean postestructuralistas en sentido estricto), el postestructuralismo es una 'invención' estadounidense elaborada en los años ochenta.<sup>8</sup>

---

8 Para profundizar en la caracterización del postestructuralismo, ver Escobar (1999: 22-25), Gibson-Graham (2002) y Laclau y Mouffe ([1990] 2000).

Aunque algunos autores asociados a la inflexión decolonial (como Escobar) han recurrido al postestructuralismo y reconocen sus aportes, la inflexión decolonial se enuncia como mucho más cerca de fuentes propias de la teoría crítica latinoamericana (como la filosofía de la liberación de Dussel, por ejemplo). Además para algunos autores de esta colectividad, el postestructuralismo sigue atrapado en el eurocentrismo y, por consiguiente, constituye un proyecto estrechamente ligado a la colonialidad del saber. Refiriéndose tanto al postestructuralismo como al postmodernismo, Ramón Grosfoguel considera que estos: “[...] proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento” (Grosfoguel 2006: 21).

No obstante, es una labor concreta por adelantar el explorar qué tan atravesadas por posiciones postestructuralistas están las elaboraciones específicas de cada uno de los autores que se identifican con esta colectividad de argumentación. Nuestra impresión es que algunos de ellos están más influenciados por el giro discursivo de lo que quisieran reconocer o pueden vislumbrar.

*Con los estudios culturales.* Uno de los nodos más importantes de la inflexión decolonial es el doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito. Dirigido por Catherine Walsh, este programa ha formado ya varias cohortes de doctorantes, con un programa que cuyo énfasis son las categorías y postulados de la modernidad/colonialidad. En este sentido, se pudiera afirmar que existe una relación entre esta vertiente de estudios culturales latinoamericanos y la inflexión decolonial.<sup>9</sup> No obstante, las modalidades dominantes de los estudios culturales (tanto en Gran Bretaña, como en los Estados Unidos, Australia y Asia) se remontan a unas genealogías y proyectos intelectuales y políticos de los cuales toma distancia esta colectividad de argumentación.

El trabajo de Stuart Hall, para mencionar a una de las figuras más visibles de los estudios culturales (y una de sus tendencias más interesantes dentro de las múltiples existentes), examina las relaciones

---

9 Ver al respecto Walsh (2003 y 2005a).

entre la cultura y el poder desde una perspectiva contextualista que problematiza los reduccionismos de cualquier índole. Se alimenta del marxismo, del estructuralismo, del postestructuralismo, del psicoanálisis, de la teoría de la performatividad y de los estudios postcoloniales; en otras palabras, marcos conceptuales considerados desde la inflexión decolonial como eurocéntricos y, por tanto, problemáticos.

Mignolo subraya esta diferencia en las genealogías entre estudios culturales (tanto en sus articulaciones en Birmingham o en Latinoamérica) e inflexión decolonial en términos de que los primeros asumen el lado de la modernidad (así sea una modernidad periférica) mientras que el segundo se encuentra constituido por la herida colonial:

[...] La versión latinoamericana de los estudios culturales emergió en el horizonte con los trabajos de Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero [...] García Canclini seguía más que todo la línea de Pierre Bourdieu y Jesús Martín Barbero, quien es español pero reside en Colombia, tomó elementos de su temprano interés en la Escuela de Frankfurt y del trabajo de ésta sobre medios. La versión de los estudios culturales de García Canclini y Martín Barbero se enfoca en los medios, en la ciudad y en las transformaciones tecnológicas en América Latina. Básicamente, su trabajo más importante pertenece a la perspectiva de la modernidad, así ésta sea periférica por venir de Latinoamérica. El programa de investigación de modernidad/colonialidad, y su consecuencia necesaria, la de-colonialidad, se sitúa en un escenario que es radicalmente diferente: en el lado oscuro de la modernidad (Mignolo 2007a: 165).

*Con los estudios de la subalternidad.* La distinciones han sido planteadas recientemente por Mignolo a partir de una metáfora: “[...] pensamiento decolonial y estudios subalternos son naranjas de distintas quintas; aunque naranjas al fin y al cabo” (Mignolo 2009: 271). Son naranjas en tanto comparten ciertos aspectos del pensamiento crítico derivado de las posiciones subalternizadas, pero diferentes naranjas en tanto hay unas trayectorias, énfasis y problemáticas que los diferencian. Los estudios de la subalternidad (o, estudios subalternos como más literal pero imprecisamente es traducido *subaltern studies*) se remontan al trabajo de un grupo de estudiosos de la India que buscaban cuestionar



las vertientes dominantes en la historiografía elitista sobre su país (tanto la colonial como la nacionalista), desde una perspectiva que resalta la agencia de los sectores subalternos (Dube 1999). Sus problematizaciones de las fuentes, la representación del subalterno y los límites de la historiografía que atraviesan la experiencia colonial y postcolonial de la India, son fundamentales. Los estudios de la subalternidad han sido influenciados, sobre todo en un comienzo, por Gramsci y, posteriormente, por el postestructuralismo (Mallon 2001).

Ahora bien, los estudios de la subalternidad compartirían con la inflexión decolonial el hecho de que buscan ser producidos desde la 'herida colonial', desde la 'diferencia colonial'; esto es, desde el lugar de exterioridad constitutiva de la modernidad. En este sentido, contrastando los estudios de la subalternidad y los estudios postcoloniales (o teoría postcolonial), Mignolo anotaba:

Una distinción epistémica y geopolítica debe ser realizada entre el proyecto de los estudios de la subalternidad y el proyecto de los estudios postcoloniales, en tanto que el primero se origina principalmente del impulso y la furia de la herida colonial, mientras que el segundo se origina principalmente del impulso y las condiciones de la academia occidental y el concomitante mercado de publicaciones (2005: 49).

En últimas, entonces, la distinción o de equivalencia entre la inflexión decolonial y los estudios de la subalternidad radica en cómo se entiende su relación con respecto a la subalternidad colonial. En un artículo enfocado en el trabajo de Guha y los estudios de la subalternidad, Mignolo (2001a) considera que existe un claro paralelismo entre las premisas de la inflexión decolonial y los planteamientos de Guha y los subalternistas de la India. No obstante, como ya ha sido argumentado, los estudios de la subalternidad poseen una especificidad en términos de problemática y trayectoria que puede confluir, pero no superponerse, con lo que aquí hemos identificado como la inflexión decolonial.

*Con la tradición de teoría crítica latinoamericana.* La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial se considera heredera de algunas de las contribuciones más originales de la teoría crítica latinoamericana. Como veremos en los siguientes dos capítulos, en el pensamiento crítico latinoamericano se encuentran enfoques como

la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la investigación acción participativa y la teología de la liberación, entre otros. La inflexión decolonial se considera continuadora de esta tradición, aunque esto no significa que no haga rupturas y críticas a estas corrientes. Además, algunas de estas expresiones de la teoría crítica latinoamericana están más cercanas a la inflexión decolonial que otras.

*Con el marxismo.* Sobre este punto la diferencia es clara a los ojos de varios de los miembros de la colectividad de argumentación: en tanto el marxismo es una de las tres narrativas ideológicas de la modernidad (las otras dos son el cristianismo y el liberalismo) se toma distancia crítica del mismo. A pesar de lo acertado de sus cuestionamientos al capitalismo, al marxismo se lo considera atrapado en el eurocentrismo al hacer énfasis en la clase social como categoría analítica, extrapolando y universalizando una experiencia histórica europea al resto del mundo, desconociendo elementos como la raza considerada central en la articulación del modo de producción capitalista por fuera de Europa:

Dado que la teoría económica y política europea se expandió y conquistó el mundo, es evidente que las herramientas que Marx ofreció en su análisis del capital son útiles fuera de Europa. Sin embargo, la subjetividades y el conocimiento en el mundo colonial y excolonial son tan importantes como divergentes de las experiencias europeas [...] El pensamiento de-colonial se apoya en la discriminación racial (la jerarquía de seres humanos que ha justificado la subordinación política y económica de las personas de color y de las mujeres desde el siglo XVI) y desde luego también en la explotación de clase; en el sentido que la “clase” adquirió en Europa después de la Revolución Industrial. En las colonias, los trabajadores son sujetos de color (Mignolo 2007a: 164).

Por lo tanto, la inflexión decolonial no puede ser subsumida dentro del marxismo o, más generalmente, dentro de la izquierda. Si se define en un sentido amplio los proyectos decoloniales como aquellos que buscan la superación de la colonialidad, el marxismo en el mejor de los

escenarios debería ser subsumido (sino diluido) por tales proyectos y no a la inversa (Mignolo 2007a: 164).<sup>10</sup>

### **La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial**

La noción de ‘comunidad de argumentación’ es utilizada por Escobar para caracterizar el grupo de modernidad/colonialidad: “El grupo puede ser considerado como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias” (2003: 70). No obstante, dadas las frecuentes asociaciones homogenizantes y romantizantes de la noción de ‘comunidad’, para los propósitos de este trabajo hemos preferido recurrir al término de colectividad. La categoría de colectividad de argumentación es útil no tanto porque quienes participen carezcan de diferencias y énfasis distintos entre sí, sino porque resalta el hecho de que se viene conversando entre ellos en diferentes eventos, seminarios, diálogos vía internet y, por supuesto, en la escritura de sus propios textos a través de referencias mutuas. Estas conversaciones no implican a todos de la misma manera, ya que son establecidas con mayor o menor intensidad y a diferentes ritmos, dependiendo de los momentos y los participantes de las mismas.

Los énfasis y trayectorias distintas son obvios para los mismos participantes de esta colectividad. Al respecto, Ramón Grosfoguel anotaba:

Mignolo llega de la semiótica y el pone mucho énfasis en la parte epistemológica y la economía política queda muy periférica en su trabajo. Quijano viene de otro lado y él pone más énfasis en los aspectos de la economía política. Yo trato de hacer un balance ahí. Dussel empezó a usar el concepto de colonialidad y lo usa muy periféricamente, porque él viene de la filosofía de la liberación y recientemente escuché que Quijano está usando el concepto de interculturalidad, o sea ha habido mutuas influencias, pero estos son los énfasis distintos.<sup>11</sup>

---

10 Sobre la tensa relación con el marxismo volveremos en el capítulo final del libro.

11 Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, en la cual participaron, entre otros, Sandra Castañeda, Juan Camilo Cajigas y Eduardo Restrepo.

No obstante es un hecho que paulatinamente esta ‘colectividad de argumentación’ ha ido construyendo un vocabulario compartido, ha definido una serie de problemáticas y agendas de trabajo que la convocan, al tiempo que ha ido adquiriendo visibilidad en diferentes escenarios. En este sentido, ha configurado un proyecto tanto intelectual como político, que los mismos participantes de la colectividad ha llamado ‘proyecto decolonial’.<sup>12</sup>

Por tanto, una posible ruta para trazar la historia de esta colectividad es la de registrar los eventos en los cuales fue constituyéndose, pero sobre todo examinar en sus publicaciones cómo se ha ido incorporando y perfilando su específica modalidad, terminología y problemáticas de argumentación. Vale decir también que trazar la historia de esta colectividad es una labor que se dificulta por el hecho de que aún es un proceso que se está perfilando y sobre el cual no se cuenta con la distancia de los años que permita justipreciar sus múltiples líneas de emergencia y sus impactos en el campo intelectual y político. Obviamente, como cualquier historia, son muchos los silencios y vacíos que quedan pendientes en relación con lo que esta colectividad ha sido.

Un punto de partida se remonta a un grupo de trabajo y la serie de eventos que realizó en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en Binghamton, a finales de los años noventa. En un congreso internacional en diciembre de 1998 organizado por Ramón Grosfoguel (profesor) y Agustín Lao Montes (estudiante de posgrado), titulado *Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un dialogo postdisciplinario*, confluieron el sociólogo peruano Aníbal Quijano (quien dictaba seminarios desde hacía muchos años en SUNY), el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el semiólogo argentino Walter Mignolo y el sociólogo Immanuel Wallerstein (director del Centro Ferdinand Braudel, en SUNY).

---

12 No sobra indicar que lo que en el presente libro hemos denominado *colectividad de argumentación de la inflexión decolonial* ha sido referido por sus miembros de múltiples maneras, entre las cuales cabe destacar: grupo de modernidad/colonialidad, proyecto modernidad/colonialidad, programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad, red de modernidad/colonialidad, proyecto modernidad/colonialidad/ decolonialidad o proyecto decolonial.

Este evento puso en diálogo por vez primera a Mignolo, Quijano y Dussel, lo que constituirá uno de los enlaces más vitales y productivos de la colectividad. Igualmente, puso en evidencia las diferencias entre estos tres pensadores con respecto al enfoque de Wallerstein, en lo que respecta a su conceptualización de los orígenes de la modernidad en el sistema mundo (sobre este punto volveremos más adelante).

Otro punto de partida fue el congreso mundial de sociología, realizado en Montreal entre el 24 de julio y el 2 de agosto de 1998, en el que el sociólogo venezolano Edgardo Lander organizó un simposio titulado *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*. Allí entran en escena el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el antropólogo venezolano Fernando Coronil y el mismo Edgardo Lander. Con parte de las ponencias presentadas allí, Lander editó un importante libro titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000). Entre los autores que contribuyeron con capítulos al libro, y que han mantenido presencia en las conversaciones adelantadas por esta colectividad, se encuentran: Edgardo Lander, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez y Aníbal Quijano.

En Bogotá, entre el 13 y el 15 de octubre de 1999, se realizó el Simposio Internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*, organizado por el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, de la Universidad Javeriana. Dentro de los organizadores cabe destacar al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, quien se ha mantenido como uno de los referentes de la colectividad. En este evento, las presentaciones y debates se articularon

[...] en torno a la incidencia del eurocentrismo y el capitalismo en la construcción de los modelos analíticos de las ciencias sociales, el desafío planteado a las disciplinas por campos emergentes como los estudios culturales, la apertura de campos usualmente reacios al diálogo interdisciplinario como la filosofía, la historia y el derecho, y también en relación al papel de la universidad y de las facultades de ciencias sociales y humanidades ante los retos de la globalización [...] (Castro-Gómez, Schiw y Walsh 2002: 9).

A partir de las ponencias del simposio se publicó en el año 2000 un libro con el mismo título del simposio, editado por Castro-Gómez. Aunque gran parte de los capítulos se encuentran redactados en una clave distinta a la de la inflexión decolonial, también se encuentran contribuciones dentro de este marco; entre ellas las de Walter Dignolo y Edgardo Lander, así como de la argentina Zulma Palermo que desde entonces participa en la colectividad. Es por esos años que Dignolo recién empieza a articular en sus textos un estilo y vocabulario de argumentación hoy fácilmente asociado a la inflexión decolonial; en su capítulo se evidencia ya el tono, categorías y presupuestos centrales de la naciente colectividad, lo que se puede ver, por ejemplo, en la centralidad de las citas a Quijano y Dussel.

En una entrevista recientemente publicada, Dignolo reconoce que sólo hasta después de mediados de los noventa llega a conocer los trabajos de Quijano: “No conocía los trabajos de Aníbal Quijano antes de terminar *The Darker Side*, y sus tesis se convirtieron en una guía crucial para el segundo libro” (Maldonado-Torres 2007b: 193).<sup>13</sup> No obstante, es en el prefacio a la edición castellana de su libro *Historias locales/diseños globales*, escrita en 2002 y publicada en 2003, que Dignolo incorpora de forma sistemática el vocabulario de la inflexión decolonial. En el prefacio, titulado “Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, Dignolo presenta una serie de categorías que hacen parte del vocabulario y problematización de la inflexión decolonial: *diferencia colonial*, *diferencia imperial*, *paradigma otro*, *pensamiento fronterizo*, *locus de enunciación*, *geopolítica del conocimiento* y *sistema mundo moderno/colonial*, son algunas de las más evidentes.

Entre el 2 y el 4 de noviembre de 2000, confluyen gran parte de los que harán parte de la colectividad de argumentación en un taller realizado en Durham, en Duke University. Organizado por Walter Dignolo y Freya Schiwy, el título del taller fue *Knowledge and the Known: Capitalism and the Geopolitics of Knowledge*. A él llegaron

---

13 Se refiere su libro *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, que fue publicado por vez primera en 1995. El segundo libro es el de *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, que apareció en 2000.

algunos de quienes habían participado en eventos anteriores, entre ellos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil y Santiago Castro-Gómez. También hubo nuevos participantes como Javier Sanjinés, y Catherine Walsh, quien desde entonces ha jugado un papel muy destacado en la consolidación de la colectividad, tanto por sus publicaciones y ponencias en diferentes eventos como por su papel de gestora del doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, que se ha convertido en uno de los escenarios más importantes en la difusión y desarrollo del proyecto en la región.

El siguiente encuentro se organizó en Ecuador, entre junio 10 y 17 de 2001, precisamente a propósito de la discusión del lanzamiento del programa doctoral en estudios culturales latinoamericanos en Quito. El evento, organizado por Catherine Walsh, se denominó: “Primer encuentro internacional sobre estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina”. De este encuentro, Walsh editaría en 2003 un libro titulado *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Las cohortes de estudiantes que hasta el momento han adelantado sus estudios en el programa doctoral en la Universidad Andina, han contado con una fuerte influencia de los trabajos de los miembros de la colectividad de la inflexión decolonial y, en buena parte, sus disertaciones pueden ser consideradas como elaboraciones dentro de este encuadre, tal como se observa en otro libro editado por Walsh en 2005a, que recoge artículos elaborados por doctorantes del programa.

Luego de esta serie de eventos, los miembros centrales de la colectividad han mantenido el intercambio académico, reuniéndose periódicamente y preparando publicaciones colectivas, al tiempo que un creciente número de personas se vincula a algunas de sus reuniones y publicaciones. Como resultado, luego de algo más de una década de trabajo, los problemas y categorías propuestos por la colectividad, han ido incorporándose en el lenguaje académico en la región y, en algunos casos, también por parte de algunas organizaciones.

Aunque las influencias son dispares y varían según países, áreas del conocimiento y hasta tipo de organizaciones, la recepción de la propuesta ha sido significativa, hasta el punto en que hoy muchos de los términos que han sido propuestos por la colectividad para desarrollar sus argumentos hacen parte de una especie de sentido común en varios sectores de la academia en países como Ecuador, Colombia y Estados Unidos. En otros lugares, aunque cuenta con menor acogida, el proyecto es conocido y ha dado lugar a interesantes debates como en España y Argentina. Finalmente, hay lugares donde el vocabulario, autores y textos asociados con la inflexión decolonial son prácticamente desconocidos como en Chile y Perú.<sup>14</sup>

Como parte de las estrategias de consolidación del proyecto, la colectividad ha promovido un creciente número de publicaciones, entre las que se encuentra la colección de textos publicados con la editorial Signo en cooperación con la Universidad de Duke; algunos de los títulos publicados evidencian los temas que han ido adquiriendo centralidad y las categorías que tienden a posicionarse, algunas de las cuales trataremos a lo largo de este libro: *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites de la izquierda) en Bolivia* (Schiwy y Maldonado-Torres 2006); *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (Walsh, García y Mignolo 2006); *Género y descolonialidad* (Lugones, Jiménez-Lucena y Tlostanova 2008); *La teoría política en la encrucijada decolonial* (De Oto, Wynter y Gordon 2009).

Adicionalmente, las publicaciones muestran cómo se amplía el número de intelectuales vinculados al proyecto, al tiempo que se incorporan nuevas temáticas al debate. Desde mediados de la década de dos mil, no son sólo las figuras más destacadas de la colectividad las que coordinan las publicaciones en las que la centralidad de la inflexión decolonial se hace manifiesta, sino que nuevos nombres empiezan a figurar con propuestas editoriales. Tal es el caso del libro coordinado por Oliver Kozlarek (2007), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, que incluye algunos miembros de la

---

14 Comentarios realizados por Nelly Richard y Víctor Vich en una reunión de la Red Iberoamericana de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales (Clasco-OEI). Lima, octubre de 2009.



colectividad junto a interlocutores de la misma y otros autores no vinculados al grupo. Del mismo periodo son el número temático de la *Cultural Studies Review*, de 2007, coordinado por Mignolo y Escobar, y el libro colectivo de Mignolo y Heriberto Cairo 2008, *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*.

De otra parte, desde el año 2003, en Colombia la Revista *Tabula Rasa* ha publicado en diversas ocasiones artículos de la colectividad, cumpliendo un destacado papel en la consolidación de la inflexión de papel en la consolidación de la inflexión de papel en la consolidación de la inflexión de papel en el país.<sup>15</sup> Otras publicaciones periódicas, como la *Revista Nómadas*, también han contribuido a la difusión de los debates de la colectividad, incluyendo a miembros consolidados y algunos nuevos simpatizantes.<sup>16</sup> Lo interesante de estas y otras publicaciones es que permiten ver el proceso de difusión de la propuesta conceptual de la colectividad, los intentos de apropiación y uso en relación con nuevas problemáticas, así como la consolidación, tensiones y contradicciones en el trabajo académico realizado por quienes se vinculan al proyecto.

Más que una relación exhaustiva de las trayectorias de la colectividad, queremos señalar las formas mediante las cuales la colectividad ha ido generando condiciones de circulación de sus ideas y de ampliación de los participantes en el proyecto. Durante este periodo, se ha conservado el número de miembros centrales de la colectividad, es decir, de aquellos que han jugado un papel central en la elaboración de la propuesta programática de la inflexión decolonial. Sin embargo, creciente número de interesados en la propuesta de la colectividad ha empezado a darle uso para pensar sus propias problemáticas. Habrá que esperar a que con el tiempo se decanten los alcances de esta propuesta; por ahora nos parece importante hacer una presentación de ese núcleo de categorías y autores sobre los que se ha constituido el proyecto, no sin antes insistir en el carácter provisional y parcial de nuestro ejercicio.

---

15 Es de anotar que, además de una significativa circulación de ejemplares impresos, la revista cuenta con versiones digitales completas: <http://www.revistatabularasa.org/>

16 Ver en particular el número 26: <http://www.ucentral.edu.co>

### Acerca de este libro

Como ya habrán notado algunos lectores familiarizados con la literatura referida a la inflexión decolonial, en este libro hemos preferido el término *decolonial* al de *descolonial*. El concepto en inglés es el de *decoloniality*, sobre el que existe un consenso entre los diferentes autores de la colectividad de argumentación. Frente a su traducción al castellano, no hay una posición unánime. En un número reciente de la *Revista Tabula Rasa*, que recoge contribuciones de diversos autores de la colectividad, dos de sus más destacadas figuras escriben conjuntamente una introducción en la que prefieren el término *descolonial* (Grosfoguel y Mignolo 2008). Por su parte, Catherine Walsh, otra de las figuras centrales, en su más reciente libro se inclina por el término *decolonial*, con la siguiente argumentación:

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (2009: 14-15).<sup>17</sup>

Hemos decidido trabajar con el término de decolonialidad para enfatizar en la marcación de la especificidad del encuadre que es alimentado desde esta colectividad de argumentación que, por lo demás, tiene una no despreciable producción académica en inglés. Consideramos, sin embargo, que descolonialidad y decolonialidad son términos intercambiables, y deben diferenciarse del de descolonización por razones que se plantearán en el primer capítulo.

La inflexión decolonial puede ser entendida *de manera amplia* como el conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde los ‘condenados de la tierra’ (Fanon 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos-

---

17 La misma nota al pie de página se encuentra en Walsh (2010: 122).

condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder). De una *manera más restringida*, pero también más precisa, la inflexión decolonial se refiere a una serie de categorías y problemáticas acuñadas y decantadas en los últimos diez años por un colectivo de académicos, predominantemente latinoamericanos, que buscan visibilizar los efectos estructurantes en el presente de la colonialidad (cfr. Escobar 2003, Grosfoguel 2006, Grosfoguel y Mignolo 2008).

Este libro, sin embargo, no tratará de la inflexión decolonial en un sentido amplio sino en el más restringido, esto es, como una corriente de pensamiento articulada por un grupo de académicos en torno a una serie de problematizaciones, que ha elaborado un sistema más o menos coherente de conceptos para dar cuenta de éstas y que ha constituido una narrativa sobre sus genealogías y alcances intelectuales y políticos. Subrayamos, entonces, que es de esta manera que se debe entender la noción de inflexión decolonial discutida en las siguientes páginas. No es la amplitud del pensamiento de los subalternos coloniales mismos en tanto crítica al poder de la colonialidad estructurante del sistema mundo moderno/colonial lo que abordaremos en este libro, sino la malla de conceptualizaciones que enuncia y dice interpretar este pensamiento desde una colectividad de argumentación compuesta principalmente por académicos, en lenguaje y por medios fundamentalmente académicos.

La estructura del libro empieza con esta introducción en la que presentamos una caracterización general de los rasgos centrales que identificarían la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Igualmente, esbozamos el lugar de esta inflexión en relación con otros enfoques de la teoría social contemporánea como son los estudios postcoloniales o teoría postcolonial, el postestructuralismo, los estudios culturales, los estudios de la subalternidad y la teoría crítica latinoamericana. Y, finalmente, introducimos una breve historia del

surgimiento y trayectoria de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.

A partir de este capítulo introductorio, el libro se divide en tres partes. La primera se refiere a los antecedentes y a la genealogía de la inflexión decolonial. Se examinan los aportes de los intelectuales caribeños Aimé Césaire y Franz Fanon, así como del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, en la conceptualización del colonialismo. Los dos primeros autores centrándonos en sus elaboraciones que lo asocian con la racialización y el racismo hacia las poblaciones colonizadas. Del último haremos énfasis en sus reflexiones sobre el colonialismo intelectual y las condiciones de posibilidad de configuración de una ciencia propia. En esta primera parte, se presentan tres de las líneas constitutivas de la inflexión decolonial, a saber: la pedagogía del oprimido, la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia. Como lo argumentaremos, las influencias de la primera son más bien oblicuas, mientras que las de la segunda y tercera son más directas.

En la segunda parte se abordan las categorías y problemáticas centrales elaboradas por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Empezamos con la categoría de sistema-mundo sugerida por el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein con base en sus apropiaciones de la teoría de la dependencia y la escuela de los anales (concretamente del trabajo de Fernand Braudel y su planteamiento sobre la larga duración), para desembocar en la noción de sistema mundo moderno/colonial propuesta por Walter Mignolo, ya dentro del enfoque de la inflexión decolonial. Luego analizamos la categoría de 'colonialidad del poder' propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano a principios de los años noventa y que constituye, por así decirlo, la columna vertebral de la inflexión decolonial. En el siguiente capítulo se aborda la idea de raza que ha sido central en la argumentación de la colonialidad del poder, para pasar en el otro capítulo a presentar la colonialidad del saber y las geopolíticas del conocimiento. La colonialidad del ser y la interculturalidad cierran los insumos categoriales presentados en esta segunda parte.

La tercera y conclusiva parte del libro se centra en la formulación de una serie de críticas que han sido sugeridas sobre el enfoque de la inflexión decolonial. Estas críticas las organizamos en tres

planos: críticas intra-decoloniales, inconsistencias y limitaciones conceptuales. En el planteamiento de estos cuestionamientos, hemos seguido algunos de los que han sido sugeridos por diversos autores, pero principalmente son el resultado de nuestro propio acercamiento y apropiación de los planteamientos adelantados por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Con esta parte buscamos una intervención que, como lo plantea el epígrafe que escogimos para el libro, contribuya a evitar los prejuicios de la superioridad asumida de ciertos conocimientos, en este caso de los que se enuncian (supuesta o efectivamente) desde la diferencia colonial.