

**EL GIRO EPISTÉMICO DECOLONIAL:  
CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD-  
MODERNIDAD HACIA UN PROYECTO  
TRANSMODERNO**

ROSA M. O'CONNOR ACEVEDO

**Resumen**

En esta investigación resumo alguno de los planteamientos principales del giro decolonial, reconociendo las aportaciones de Nelson Maldonado y Ramón Grosfoguel. El proyecto del giro decolonial se apoya en la crítica de lo que Aníbal Quijano llama como colonialidad-modernidad, las relaciones de poder y dominación impuestas desde el proceso de colonización en América y que aún permanecen tras los procesos de independencia y emancipación política. Este proceso de dominación colonial es indesligable de la producción intelectual de la modernidad. Se asume una relación de complicidad entre la modernidad y la colonialidad. Sin embargo, estas jerarquías de poder colonial no se combaten descartando la Modernidad, sino que requiere repensar los supuestos ontológicos, que definieron el ser de los colonizados; epistémicos, que establecieron la legitimidad de unos conocimientos sobre otros; y éticos que fundamentaron el colonialismo y la colonialidad. Con Enrique Dussel vemos la necesidad de un posicionamiento transmoderno que atraviese la modernidad misma sin descartarla para abrir el espacio a múltiples voces y experiencias fronterizas críticas de la violencia de la colonialidad-modernidad. Es en el interior mismo de la red de poder colonial que los sujetos fronterizos resisten y articulan proyectos políticos no reconocidos por el discurso moderno.



### Abstract

This article summarizes some of the main points of the decolonial turn, recognizing the work of Nelson Maldonado and Ramón Grosfoguel. The decolonial turn project works on what Aníbal Quijano named the modernity-coloniality: the power relations built in America's colonization, that persist even after the independence processes. The colonial domination is inseparable of the Modernity intellectual production, there is a complicity relation between the modernity and the coloniality. Nevertheless, the colonial power hierarchy is not fought by rejecting modernity. It requires a reevaluation of the ontological, epistemological and ethical assumptions: of what defines the colonized beings and what legitimated knowledge. Enrique Dussel help us to see that we need a transmodern perspective. The transmodernity goes beyond the modernity without dismissing it, but by including the voices and experiences of the «border» subjects. It is inside the coloniality-modernity power that border subjects resists and articulate others cosmviews and political projects that are excluded from the modern discourse.

\* \* \*

¿Cómo desde el sistema de poder de la colonialidad-modernidad es posible que el sujeto colonial hable? ¿Cómo se articula un discurso decolonial dentro de un orden global capitalista, patriarcal, moderno y colonial? ¿Hacia dónde se dirige la crítica del proyecto moderno-colonial? Con la colonización de América en 1492 no tan sólo llega un sistema de explotación, exterminio y dominio económico-político, sino que también se implementa unas nuevas coordenadas de sentido de mundo. El desafío más grande con la colonización no es alcanzar la emancipación política, es más bien combatir la encubierta y persistente colonización mental y de ser. Con el concepto de colonialidad-modernidad Aníbal Quijano expande el entendimiento que teníamos del poder colonial europeo. Esta noción es central para la respuesta crítica que va distinguir un modo de pensar decolonial. El giro decolonial no tan sólo es una alternativa crítica al orden global neoliberal, patriarcal y colonial, este abre las posibilidades de trazar un proyecto transmoderno a través del desprendimiento epistémico y el pensamiento fronterizo de los sujetos coloniales.

Lo primero que hay que desmitificar es la llamada superioridad europea en la historia de la humanidad. Como narra Dussel (2007) anterior al proceso del descubrimiento Europa no tenía la proyección de ser el centro hegemónico del mundo. Al contrario, se considera que previo al siglo XV, del siglo IV al XV fueron otras las localidades, como China, Indostán y el Imperio Otomano, los centros hegemónicos del mundo, demostrado por su superioridad en áreas tales como la extensión de territorio, el nivel poblacional, las conquistas militares, el intercambio comercial y la producción cultural. Fue a costa del oro y plata extraído de América por manos indígenas y africanas, en especial por las minas de México y Perú, que Europa adquirió nuevo capital para comprar mercancías a los mercados orientales. Según Dussel la centralidad de Europa se reduce a los últimos dos siglos y medio; la visión eurocéntrica que propone ver a Europa como la culminación o cúspide del desarrollo griego no fue planteada hasta finales del XVIII por la Ilustración francesa e inglesa, y los románticos alemanes.<sup>1</sup>

El proyecto decolonial no tan solo reconoce la hegemonía europea durante los procesos de colonialismo, sino que señala los legados de ese proceso violento en las estructuras políticas, ordenes epistémicos y de ser en los pueblos que estuvieron bajo el orden colonial. La violencia colonial no culminó con los procesos de independencia y emancipación de los países latinoamericanos y caribeños. Gracias al «descubrimiento» de América, Europa pudo establecer, utilizando el término propuesto por Wallerstein, un sistema-mundo de dominio que va más allá de su estatuto jurídico-político en las colonias. El problema al cuál se apunta queda clarificado con el concepto de colonialidad desarrollado por el teórico peruano Aníbal Quijano. La colonialidad tiene como premisa el

---

<sup>1</sup> Dussel (2007) evidencia el dominio militar, comercial y cultural de China y el Imperio Otomano durante lo que él denomina como el Antiguo Mundo, refiriéndose al "sistema de estadio III asiático-afro-mediterráneo" entre los siglos IV al XV d. C. Esto incluye por ejemplo las rutas comerciales de la región asiática entre los años 1400 a 1800 las cuales generan el intercambio de especias, pimientos, azúcar, medicinas, textiles, manufacturas. Otro ejemplo es el florecimiento de la filosofía china y árabe, que en el caso del Imperio Chino durante los siglos XV y XVI logran cuestionar las instituciones políticas su Imperio.

reconocimiento de un orden colonial aun después de la erradicación de las administraciones coloniales.

Quijano (1992) distingue la colonización como una relación de dominación impuesta por los europeos sobre los pueblos conquistados, y la colonialidad como un modo de dominación y explotación que sigue siendo impuesta, no tan sólo desde Occidente, sino también desde una racionalidad-modernidad. La colonialidad está intrínsecamente relacionada al orden de conocimiento impuesto por la modernidad. Este modo de pensar implica un privilegio de los modos de conocer europeos, prevaleciendo un marco epistémico que valida y excluye otros conocimientos. Una de las características de la racionalidad-modernidad es la creación de dualidades epistémicas y ontológicas, como la de sujeto-objeto.<sup>2</sup> Europa se plantea a sí misma como el sujeto de conocimiento, mientras que todo lo no europeo, los indígenas, esclavos, y «pueblos sin historia»<sup>3</sup> son planteados como nuevos objetos del conocimiento.

El dominio de la modernidad-colonialidad se extiende a las esferas de la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y la labor. Quijano presenta el concepto de la colonialidad como el patrón colonial del poder: una red de dominio con niveles de intersecciones entre sí. Como nos explica Mignolo (2010), esta red controla diferentes esferas de la vida como la sexualidad, la economía, el género, la naturaleza y la subjetividad. Para el autor la noción de colonialidad del poder tiene dos orientaciones principales: una analítica, y otra programática. La analítica es la que surge de la crítica hacia la totalidad de la modernidad, un absoluto que ha invisibilizado y silenciado otras voces en la historia, lo que la lleva a un planteamiento decolonial. La parte programática forma parte del proyecto

---

<sup>2</sup> La modernidad no se limita al momento de creación de nuevas coordenadas epistemológicas, sino que con el evento de la conquista de América se crean un nuevo sentido de mundo en sus aspectos políticos, como la creación del Estado-Nación, a nivel económico con la globalización y el capitalismo, y a nivel ontológico con la inhumanidad asignada a ciertos individuos y pueblos no europeos. Es el peso de 500 años que han «solidificado» unos modos de ser, conocer y hacer en el mundo.

<sup>3</sup> Expresión utilizada por el filósofo Hegel en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

decolonial como uno de desprendimiento de la matriz de la colonialidad. Similar a esta explicación Grosfoguel (2006) entiende la colonialidad del poder como un entramado de jerarquías heterogéneas impuesta por el sistema mundo patriarcal-capitalista-moderno-colonial.<sup>4</sup> Según esta perspectiva un sistema de colonialidad produce unas jerarquías en las esferas de la sexualidad, el género, la clase, la espiritualidad y la diferencia lingüística. Para Grosfoguel lo que llegó a América fue una serie de jerarquías y valorizaciones hechas desde el hombre blanco, europeo, cristiano, heterosexual, capitalista, patriarcal y militar (p.170). Ejemplos de estas jerarquías es que se validó conocimientos y visiones del mundo provenientes de Europa, se benefició al cristianismo sobre otras creencias espirituales, se privilegió al hombre heterosexual por encima de otras preferencias y género, etc. Estas jerarquías nos permiten ver que la colonialidad-modernidad aún persiste como sistema de dominio en las diferentes esferas de la vida humana.<sup>5</sup>

Es luchar contra estas múltiples jerarquías de poder una de los rasgos definitorios que la decolonialidad le añade a la lucha por la descolonización. «La descolonización, entendida como descolonialidad, hace referencia a un proceso de deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural.» (Maldonado, 2008, p.4). Maldonado traza el desarrollo del proyecto decolonial a una serie de eventos políticos y transformaciones en los últimos 200 años, comenzando con la revolución francesa en el siglo XIX y terminando con el feminismo chicano de finales del siglo XX. Este proyecto ha sido llevado por pieles de distintos sujetos de distintas regiones víctimas de la colonialidad como el Caribe negro y francés, América Latina, comunidades afroamericanas, latinos residentes en Estados Unidos y académicos de la India. Cuerpos distintos que llevan la consciencia de un sujeto violentado por las relaciones

---

<sup>4</sup> Dussel (2012) considera que el capitalismo, el sistema mundo, el colonialismo y la modernidad son cuatro fenómenos contemporáneos entre sí.

<sup>5</sup> Grosfoguel identifica al Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Pentágono y la OTAN como mecanismos de la colonialidad del poder.

establecidas por la colonialidad. El producto de sobre 500 años de colonialidad han sido poblaciones indígenas exterminadas, cuerpos negros esclavizados; sujetos coloniales cuyos cuerpos e identidad han quedado desfragmentadas. La violencia hacia estos cuerpos coloniales no fue tan sólo física, sino que también ontológicas al degradarse su estatus de humanidad, al reducir estos cuerpos al no ser.<sup>6</sup> Es imperativo, entonces, que se trace como horizonte otra concepción del sujeto.

El giro decolonial es uno inicialmente epistémico: pone en cuestión el orden de conocimiento prevalente, sus modos de validación y sus localidades. Para establecer un proyecto decolonial, es necesario primero una crítica epistémico-ética. Es la recuperación de otras voces provenientes de localidades geográficas no europeas: el pensamiento del Sur, de América Latina e India; es un modo de expandir la geografía del conocimiento. El giro epistémico decolonial comienza por reconocer que existe una geopolítica y una corpo-política del conocimiento. Los sujetos hablamos y pensamos desde una localización geográfica y dentro de una estructura de relaciones de poder. Grosfoguel distingue entre una localización epistémica y una localización social. A nivel social es posible que un individuo este en el lado opresivo de las relaciones de poder, mientras que su posición epistémica pudiera estar o no en la parte opresiva. Un problema de los sujetos coloniales es que muchas veces piensan y hablan desde una localidad del poder opresor, mientras que su propia ubicación social es en el lado contrario, el de la subordinación.

El pensamiento decolonial reclama a la epistemología europea el que se proyecte a sí misma desde un espacio universal, sin identificación a una localidad social y/o geográfica. La epistemología occidental pretende hablar desde ningún punto de vista particular, como nos explica Grosfoguel utilizando el concepto de Santiago Castro Gómez, desde un punto epistémico cero. Este punto de partida nulo es lo que le permite plantearse a sí misma como una epistemología de alcance universal (p.168). El crítico

---

<sup>6</sup> Para más sobre las repercusiones ontológicas puede consultar el texto de Maldonado (2008).

decolonial reivindica la voz de aquellos que están posicionados en espacios que en algún momento fueron o son marginados y negados como los indígenas, las feministas, los grupos de resistencia afroamericana y latina. La incorporación de estas otras voces va acompañada de sus propias ontologías: nuevos modos de vivir, de ser en el mundo basados en categorías y principios no occidentales. Asher (2013) menciona como ejemplo el principio del buen vivir de las comunidades indígenas de Ecuador y Bolivia (p.838). Otras epistemologías son posibles, Mignolo expone que gracias a la globalización y otros fenómenos sociales es posible la irrupción de epistemologías «desde abajo». Precisamente con el intento de romper con la onto-epistemología cartesiana «pienso, luego existo» Mignolo propone «Se es y se siente-soy donde pienso-donde se piensa» (p.47). Esto significa que antes de una identificación con un sujeto esencialista, cuyo rasgo principal es la racionalidad, Mignolo propone otro tipo de sujeto, más abierto, diverso e incluso fragmentado: un sujeto que reconoce primero desde donde piensa.

Este vuelco epistémico implica en su propio proceso lo que Mignolo nombra como un desprendimiento epistémico. Es el desprendimiento epistémico una de las propuestas del giro decolonial que va más allá de la mera crítica a la modernidad. El desprendimiento no es posible sin un giro epistémico anterior. Es un desplazamiento en las coordenadas epistémicas y ontológicas de la modernidad-colonialidad. Esto conlleva moverse entre los niveles de la matriz de la colonialidad del poder, el buscar otros modos de producir conocimientos desde otras lógicas como la geopolítica y corpo-política del conocimiento. Mignolo nos explica que no se trata de cambiar de contenido, de sustituir el contenido moderno por uno posmoderno. Es más bien un cambio de términos, de conceptos éticos, políticos, económicos, que funcionan como vectores de diálogo. Estos términos provienen precisamente de los conocimientos de quienes que quedaron fuera de la modernidad, de la exterioridad misma. La modernidad-colonialidad pudiera ser vista bajo esta perspectiva como la creación de fronteras de aquellas culturas que sí participaron de la modernidad, y otras que quedaron fuera de las fronteras: un exterior no asimilable que fue negado, rechazado e invisibilizado. El exterior conceptualizado como no-moderno constituye el potencial político latente

para un desplazamiento de fronteras. Este exterior, que no es un exterior absoluto ni negativo, es parte de la permeabilidad misma del sistema.

El desprendimiento epistémico requiere como espacio de enunciación una epistemología fronteriza. Mignolo introduce este concepto para dar cuenta de la complejidad de aquellos que se encuentran situados en las fronteras del Otro (europeo, moderno, colonial) y su propio lugar de enunciación como sujeto colonial. Para desprenderse de la matriz colonial es necesario un pensamiento fronterizo: un pensamiento en los límites del encuentro de la colonialidad con el sujeto colonial. Es un modo de pensar que contribuye a entender de manera compleja el sujeto colonial, como uno híbrido, precario y no cartesiano; como diría Hommi Bhaba un sujeto que se encuentra en los intersticios. Una epistemología fronteriza abre las posibilidades para la interlocución entre personas de diferentes localidades y culturas. Sherbosky (2013) explica que son precisamente estas epistemologías las que permiten dar cuenta de una historia mundial, no en el sentido de una universalidad abstracta, sino en el sentido de la conjunción de diversas historias locales, cada una desde su propia producción epistémica.

El desprendimiento epistémico y el pensamiento fronterizo abren el camino para el proyecto que Dussel nombra como «transmoderno». La transmodernidad se pudiera plantear desde distintos marcos teóricos, una posibilidad es entenderlo como el potencial latente de la exterioridad misma de la modernidad.

Thus the strict concept of the «trans-modern» attempts to indicate the radical novelty of the irruption-as if from nothing-from the transformative exteriority of that which is always Distinct, those universal cultures in the process of development which assume the challenge of Modernity (...) but which respond from another place, another location. (Dussel, 2012, p.18)

A diferencia de vertientes de la posmodernidad que se planteaba como fase última de la modernidad, con la transmodernidad se busca plantear otro modo de entender la modernidad misma. Dussel (2002) nos explica que la transmodernidad afirma y recoge los elementos, las



culturas y el mundo que quedó fuera de la modernidad. Es esta exterioridad la que abre la posibilidad para un mundo transmoderno, un mundo que, en lugar de rechazar la modernidad misma, toma parte de ella. Para Dussel se pueden asumir el reto de la modernidad, pero desde las epistemes de las experiencias locales. Un crítico transmoderno puede utilizar como herramientas conceptos modernos, pero siendo entendidos desde la geopolítica propia.

La transmodernidad no tan sólo tiene la exterioridad como punto de partida, sino que también es en sí misma un pensamiento fronterizo. Ella no es el afuera total de la modernidad, ni posmodernidad, es un transversal que cruza la modernidad y lo que está más allá de ella. En este sentido podemos concebir la transmodernidad como el límite que esta y no está en la modernidad, una línea transversal que entra y sale de las fronteras de la misma.

El giro epistémico decolonial pudiera tener como proyecto, sea o no utópico, una propuesta transmoderna. Uno de los potenciales de la transmodernidad es, siguiendo a Dussel (2012), la posibilidad de un diálogo intercultural entre periferias, entre Sur y Sur.<sup>7</sup> Un diálogo intercultural transmoderno permite una diversidad de perspectivas y abre el paso hacia un horizonte pluriversal. El concepto de transmodernidad le otorga un potencial de agenciamiento al giro epistémico decolonial. La decolonialidad pasa de ser una actitud crítica y contestataria de la modernidad-colonialidad, a ser un proyecto horizontal que habilita el espacio para ese exterior que emerge cada vez más. Entre diversos elementos para trabajar hacia un proyecto transmoderno considero necesarios: (1) el reconocimiento de la exterioridad no moderna, (2) el desprendimiento epistémico de la colonialidad-modernidad y (3) un pensamiento entre fronteras. Aún queda espacio por cuestionar y criticar si es utópico o no dicho proyecto, y cuál sería su valor académico y político. Por el momento se extienden las posibilidades de diálogos<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, entre los teóricos, filósofos y voces de India y Brasil.

<sup>8</sup> Haciendo énfasis en su sentido antiguo como dialéctica: el encuentro de dos discursos racionales. Véase <http://etimologias.dechile.net/?dia.logo>

dentro y fuera de la modernidad, y con el recuerdo latente de la reserva cultural heterogénea que aún queda por pensar.

El sujeto de la transmodernidad es uno que puede hablar, y actuar aun si está dentro de la estructura de la colonialidad-modernidad. La academia occidental y no occidental debe reconocer cada vez más estas voces en ascenso. El estar permeados por una matriz de poder que incide en aspectos de la subjetividad y modos de pensar, no imposibilita la acción transformadora dentro de esta red. Es dentro de las mismas estructuras del poder,<sup>9</sup> con la apropiación misma de herramientas modernas y otras que no se remiten a la modernidad, pero con la conciencia desde dónde se habla, que el sujeto colonial puede hablar y actuar. El desprendimiento epistémico con la geopolítica y corpo-política de conocimiento, invita a pensar constantemente el lugar desde donde hablamos. La transmodernidad reconoce la irrupción inevitable del exterior desechado por la modernidad. Reconoce aquellas voces fronterizas que habitan en Estados donde niegan su existencia, como el caso de las comunidades indígenas y su historia de lucha ambiental. La transmodernidad es una herramienta que permite utilizar el legado conceptual filosófico al servicio de los sujetos marginales, silenciados, pero con un potencial de acción política latente. La transmodernidad reconoce que no existe una forma exclusiva de articular el discurso decolonial, al contrario, es su pluridiversidad la que la enriquece continuamente. Un discurso desde la transmodernidad es sensible a la complejidad de identidades y modos de pensar fronterizos del sujeto colonial, sin olvidar la violencia que aún se ejerce desde los centros de poderes enraizados en la colonialidad-modernidad.

---

<sup>9</sup> Nos dice Foucault que es en el interior mismo de las relaciones de poder en donde se produce los múltiples puntos de resistencias, la resistencia es interior a las fuerzas de poder. De lo que se deriva que no hay sistemas cerrados en su ejercicio del poder. Todo sistema de poder tiene múltiples fallas, espacios, puntos de fracturas desde donde se resiste y se ejerce presión contraria. Para más sobre la resistencia ante las relaciones de poder véase: *Historia de la sexualidad I, La voluntad del saber* (1976 en su versión francesa); *El sujeto y el poder* (en *Dits et écrits tome IV*) y la entrevista *De la arqueología a la dinástica* (trad. cast. en 1999).

## BIBLIOGRAFÍA

Asher, K. (2013). Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak. *Geography Compass*, 7(12), 832-842. doi:10.1111/gec3.12102

Dussel, Enrique D. (2012). Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3). ssha\_transmodernity\_12881. Retrieved from: <https://escholarship.org/uc/item/6591j76r>

Dussel, Enrique. (2007). Capítulo 2: Localización del lugar crítico-político en la "Modernidad Temprana" (Desde 1492). En *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta: Madrid, pp. 141- pp. 268.

Dussel, Enrique and Alessandro Fornazzari. (2002). World-System and «Trans»-Modernity. *Neplanta: Views from the South*, 3(2), 221-244.

Grosfoguel, R. (2006). World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity. Border Thinking, and Global Coloniality. *Review: A Journal Of The Fernand Braudel Center*, 29(2), 167-87.

Maldonado-Torres, Nelson. (2008). El pensamiento filosófico del giro decolonizador. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000)*. Ed. Enrique Dussel, Eduatdo Mendieta y Carmen Bohorquez.

Mignolo, W. (2010). Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización. En *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad* (pp. 9-65). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, Anibal. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.

Scherbosky, F. (2013). Lo subalterno: cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría. (Spanish). *Revista De Filosofía*, 73(1), 33-50.