

LA GENEALOGÍA DEL RACISMO DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

*Melody Fonseca**

Sumario: I. Introducción; II. Construir al “otro” indio y negro: Las Casas; III. Estado de naturaleza, sociedad civil y el “otro” en el pensamiento de Locke; IV. La crítica decolonial de la filosofía moderna; V. Conclusiones; VI. Fuentes referenciales.

I. Introducción

La genealogía del racismo, propuesta desde el pensamiento decolonial, plantea que el desarrollo de ciertos acontecimientos ha conformado las subjetividades racializadas y ha construido las prácticas racistas que, entre cambios y continuidades, han reproducido estas múltiples zonas del ser y del no ser a lo largo de la modernidad/colonialidad. Entre la amplitud de estos enfoques hay, sin embargo, una serie de postulados comunes o hilos conductores que permiten constituirlos como una genealogía del racismo decolonial. Estos hilos han sido tejidos a través del estudio de la modernidad/colonialidad, del capitalismo global y el imperialismo a partir de la reinterpretación de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, W.E.B. Du Bois, entre otros, con el propósito de analizar la imbricación del racismo en las lógicas de poder que han conformado el orden global. Es decir, que la construcción moderna de la raza,¹ del racismo como ejercicio de poder que jerarquiza las razas y de las líneas de exclusión establecidas por dicha jerarquización, han sido, y son, elementos constitutivos

* Investigadora posdoctoral del Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Derecho y Ciencia Política (Área de Relaciones Internacionales) por la Universidad Autónoma de Madrid. Máster en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos por la misma Universidad. Título propio en Derecho Internacional y Relaciones Internacionales por la Universidad Complutense de Madrid. Sus áreas de investigación: la crítica decolonial, los feminismos críticos y la teoría de las relaciones internacionales. Correo electrónico: melody_fonseca@cieg.unam.mx

¹ Desde luego, utilizo el término “raza” a modo explicativo, asumiendo que este es un constructo social que sirve, entre otras cosas, como un dispositivo de poder para ejercer el racismo.

y no derivativos del orden mundial.² Partiendo de esta apreciación, presento en los siguientes apartados una genealogía decolonial desarrollada a partir de la discusión del otro en términos de “bárbaro” (y de su espacio/tiempo como estado de naturaleza), así como su proyección en términos infantiles en los textos de importantes pensadores occidentales como Bartolomé de Las Casas y John Locke. Seguido de esto, presento otra de las cuestiones más atendidas por el pensamiento decolonial que es su crítica al epistemicidio y al eurocentrismo de la filosofía occidental en Descartes, Kant, Hegel y Marx.

II. Construir al “otro” indio y negro: Las Casas

La experiencia colonial implementó el imaginario moderno/colonial dominante que transformó las diferencias coloniales en valores.³ Según Aníbal Quijano, la experiencia colonial estableció la clasificación y reclasificación cultural, y racial de la población del planeta; una estructura institucional que articula estas clasificaciones; definió los espacios en donde se ejecutan estos fines; y, finalmente, fundó una perspectiva epistemológica que articuló la nueva matriz del poder y canalizó la nueva producción del conocimiento.⁴ La genealogía del racismo propuesta por el pensamiento decolonial explica estas lógicas desarrolladas a partir de la experiencia colonial tomando en cuenta el proceso de conquista y colonización de América ante la aparición de lo que se entiende como la primera subjetividad moderna: el *ego conquiro*. A partir del “conquisto, luego existo”, para estos autores ocurre un desplazamiento del poder/saber en el que Europa comenzará a situarse en el “centro” de la narrativa histórica universal.⁵

² ANIEVAS, Alexander, Nivi Manchanda y Robbie Shilliam, “Confronting the global colour line. An introduction”, en ANIEVAS, Alexander *et al.*, *Race and racism in international relations. Confronting the global colour line*, Londres y Nueva York, Routledge, 2015, p. 7.

³ MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 73.

⁴ *Ibidem*, p. 77. Algunas de estas ideas forman parte del artículo que he publicado en coautoría con Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial: ¿una ‘nueva’ apuesta en las Relaciones Internacionales?”, en *Relaciones Internacionales*, núm. 19, 2012, pp. 103-121. *Vid.* QUIJANO, Aníbal, “La colonialidad del poder y la clasificación social”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

⁵ DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-54.

De esta forma, comienza a producirse la primera clasificación moderna de las razas en la que se atribuirán conceptos contrarios asimétricos utilizados en otros contextos espacio-temporales (como por ejemplo, civilizado/bárbaro), pero que ahora, establecerán una relación entre el significante sociocultural, la naturaleza biológica de las subjetividades y las potencialidades de la conversión.⁶ Por tanto, estos autores señalan el debate sobre la humanidad de los indios como la conjunción discursiva y material de la racialización de las subjetividades (blancas, indias, y posteriormente africanas) y la formulación del racismo en términos biológicos y culturales.

La Junta de Valladolid, llevada a cabo entre 1550 y 1551, como se conoce al debate convocado por el rey Carlos I de España para establecer un marco normativo a través del cual gestionar las prácticas y relaciones coloniales. A pesar de que en 1542 se habían dictado las llamadas “Leyes Nuevas” por las cuales se prohibían las encomiendas, en consecuencia, los malos tratos y esclavitud sobre las poblaciones nativas de las Américas, el Consejo de Indias exigió una discusión sobre este asunto ante las pérdidas económicas que la imposibilidad de esclavizarles conllevaba.⁷ Ésta atendió el debate entre Bartolomé de Las Casas, religioso dominico y obispo de Chiapas, y el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, para entonces dirimir cuál debía ser la postura a adoptar por la corona española.⁸

Tanto Sepúlveda como Las Casas, asumieron la superioridad del cristianismo, de las lenguas latinas y de las costumbres europeas, por tanto, ambos racionalizaron y legitimaron la conquista.⁹ Sin embargo, las diferencias serían más evidentes en sus interpretaciones sobre la ontología del otro, las posibilidades

⁶ El término “bárbaro” ha tenido distintos significados a lo largo de la historia. En términos generales, como sostiene Todorov, al menos hasta el siglo XV respondía a dos cuestiones. Por un lado, aquellos que no hablaban la lengua de su interlocutor, por tanto, esta definición era relativa; y por otro lado, los extranjeros que representaban una amenaza, siendo esta definición una absoluta. Para Todorov el encuentro con el otro refleja la tensión ante estas dos definiciones. *Vid.* TODOROV, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, pp. 36-37.

⁷ *Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la governación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*, conocidas como las “Leyes Nuevas”, operaron a cabalidad entre 1542 y 1545 cuando se retiró el capítulo 30 que prohibía las encomiendas. Esta problemática jurídica fue una de las causas principales para la convocatoria de la Junta en Valladolid. *Vid.* LEPE-CARRIÓN, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’ durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como ‘diferencia cultural’”, en *Andamios*, vol. 9, núm. 20, 2012, p. 72.

⁸ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁹ *Ibidem*, p. 81.

de su conversión y las técnicas a utilizar. Sepúlveda, como sostiene Paulino Castañeda Delgado, “era un filósofo de formación renacentista que basado en Aristóteles declaró que los indios eran bárbaros, amentes, siervos por naturaleza, necesariamente ligados a los hombres de razón superior –los europeos– con gran beneficio para ambos”.¹⁰ Influenciado por la filosofía aristotélica, este asumía como natural la inferioridad de los indígenas, insistiendo en que el régimen de las encomiendas era la oportunidad para convertirlos a través de la mano rígida, pero paternalista, del encomendero quien, por naturaleza, era superior.¹¹ A razón de esto, Sepúlveda argumentó que los indios no tenían cultura ni leyes y que sus instituciones y costumbres eran bárbaras, haciendo incluso alusión al canibalismo como práctica común.¹² De esta forma, “defendió el derecho natural de los pueblos más cultos a imperar sobre los más rudos; en concreto, el derecho de España a someter, aún con las armas, a los indios”.¹³ En definitiva, los argumentos de Sepúlveda sentaron “las bases de una nueva teoría de la guerra justa adaptada a las necesidades de la expansión de la monarquía hispánica en América”.¹⁴

Por su parte Las Casas, como sostiene Tzvetan Todorov, se opuso al nombramiento de los indios como bárbaros y asumió así la comprensión relativa del término. Es decir, se llamará bárbaro “a un hombre, en comparación con otro, porque habla de forma extraña [...] Pero desde ese punto de vista no hay hombre o raza que no sea bárbara respecto de otro hombre o de otra raza”.¹⁵ Insistió, además, en que todos los hombres eran iguales pero, ya que nadie nace ilustrado, era necesario guiarles hacia el mejoramiento, siendo esta la responsabilidad de aquellos que ‘nacieron antes’”.¹⁶ Más aún, Las Casas veía en el salvajismo una

¹⁰ CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, (Serie C-Estudios históricos 59), p. 492.

¹¹ Sobre la figura del encomendero, Sepúlveda argumentaba que esta tarea se debía asignar a “los más prudentes, humanos y piadosos” pues en sus manos estaba la evangelización de los bárbaros, y por tanto, el bienestar de la corona española. *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 39, *apud*, MORÁN BELTRÁN, Lino E., “La visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda”, en *Revista de Filosofía*, núm. 42, 2003, p. 136.

¹² *Ibidem*.

¹³ CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, *La teocracia pontifical...*, *op. cit.*, p. 492.

¹⁴ RUIZ-GIMÉNEZ, Itziar, *La historia de las intervenciones humanitarias: El imperialismo altruista*, Madrid, La Catarata, 2004, p. 40.

¹⁵ Bartolomé de las Casas, *Apologetica Historia Sumaria*, vol. II, Tomo III, p. 254, *apud*, TODOROV, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶ *Apologetica Historia Sumaria*, *apud*, LEPE-CARRIÓN, Patricio, “Civilización y barbarie...”, *op. cit.*, pp. 79-80.

especie de fase infantil, previa a la madurez o, estado de naturaleza, que podía ser superado. Este sostenía que los pueblos salvajes “pueden compararse al terreno inculto que fácilmente produce yerbajos e inútiles espinas, pero que tiene dentro de sí tal virtud natural que mediante cultivo y labor, puede dar frutos sanos y beneficiosos”.¹⁷ Entendía, además, que la conversión no podía estar en manos de los encomenderos, sino ser el trabajo de la Iglesia Católica.

La defensa de los indios que hiciera Las Casas ha sido interpretada de dos formas distintas desde el pensamiento decolonial.¹⁸ Por un lado, Enrique Dussel propuso primeramente entender a Las Casas como el primer crítico de la modernidad; el primero en desvelar el mito de la emancipación de los otros a través de la violencia. Para este, Las Casas prefirió “la evangelización (racional) a las guerras contra los nativos”.¹⁹ Sin embargo, siguiendo la tradición de Tomás de Aquino, no rechaza por completo la guerra pues argumenta que aquellos infieles que se rehúsen a someterse voluntariamente al dominio cristiano tendrán que ser sometidos por la fuerza.²⁰ Por su parte, aunque Walter Mignolo ha reconocido la postura disidente y crítica de Las Casas, lo interpreta como un “pensamiento fronterizo ‘débil’” en tanto que no se posiciona –pues no le es posible– en el lado de la subalternidad (exterioridad), sino que, dentro de los marcos establecidos por la autoridad monárquica, propone formas más humanas de convertir al otro.²¹

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Para más detalles sobre estas dos posturas ver la discusión propuesta por LEPE-CARRIÓN, Patricio, “Civilización y barbarie...”, *op. cit.*, pp. 77-81. DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Biblioteca Indígena, 1995; DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2007; MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003; y MIGNOLO, Walter, *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

¹⁹ A partir de la interpretación de Patricio Lepe-Carrión, “Civilización y barbarie...”, *op. cit.*, pp. 78-79.

²⁰ Como señala Lepe-Carrión, con este argumento Las Casas recuerda a la “ignorancia vencible” y la “ignorancia invencible” de Tomás de Aquino: “El teólogo católico, va a dividir a los infieles en dos grupos: a) aquellos que conociendo la existencia de la revelación se niegan a aceptarla, ‘ignorancia vencible’; y b) aquellos otros que nunca han conocido o han tenido contacto con la fe cristiana, ‘ignorancia invencible’. Evidentemente, para el teólogo, solo a los infieles del primer grupo podría juzgárseles como ‘culpables’”. *Ibidem*, p. 68. Lepe-Carrión hace referencia a la investigación de Natsuko Matsumori, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*.

²¹ MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, *op. cit.*, p. 28, dice: “El pensamiento fronterizo tiene su anclaje en el siglo XVI, con la invención de América [...] El

A pesar de su defensa de la humanidad de los indios, Las Casas dedicó la sección final de su disertación a discutir la ontología del bárbaro.²² En primer lugar, sostuvo que bárbaros eran quienes permanecían en el estado de naturaleza. Esto es, faltos de organización social, tendencia a la violencia y “degeneración irracional”.²³ En segundo lugar, los bárbaros eran aquellos que carecían de “locución literal”; quienes si bien podían ser sabios, al no tener escritura alfabética, no tenían acceso al conocimiento. Según Mignolo, esto quería decir para Las Casas que “una persona puede ser ‘sabia’ y ‘bárbara’ al mismo tiempo”.²⁴ En tercer lugar, aquellos que no saben gobernarse a sí mismos, ni son gobernables, eran también entendidos como bárbaros. En cuarto lugar, son bárbaros aquellos que carecen de la fe cristiana; esto es, infieles sin diferenciación entre sabios y prudentes gobernantes. Toda vez que se establecían estos cuatro tipos o categorías de “bárbaro”, Las Casas formula un quinto tipo: la “barbarie negativa”, “que atraviesa e incluye los cuatro tipos anteriores bajo un nuevo criterio, el de la ‘negatividad’”.²⁵ Para Mignolo, los primeros cuatro tipos son descritos a partir de sus carencias, mientras que este último es descrito a partir del “odio y la envidia”. Por consiguiente, por barbarie negativa es posible entender la identificación de “todo bárbaro que se opone a la fe cristiana. Se aplica a todos los infieles que habiendo oído el Evangelio resisten o rechazan recibirlo”.²⁶

Como es bien sabido, las interpretaciones sobre lo que significaron los argumentos de Las Casas, sus consecuencias y las rupturas que pudo o no posibilitar, siguen estando en debate y requerirían un análisis más detallado sobre esta cuestión. Sin embargo, la apreciación de Mignolo resulta ilustrativa pues, en

‘pensamiento fronterizo’ fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía [...] Existe, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de un pensamiento fronterizo ‘débil’ en el sentido de que su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos. Bartolomé de Las Casas sería un caso de pensamiento fronterizo ‘débil’”.

²² Para una discusión más detallada sobre las definiciones de Las Casas en relación al “bárbaro”, Vid. MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, op. cit., pp. 36-39; MATSUMORI, Natsuko, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 78-88; DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 199-205.

²³ MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, op. cit., p. 36.

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁵ *Ibidem*, p. 38.

²⁶ *Idem*.

vez de buscar las rupturas/no-rupturas en el pensamiento de Las Casas, propone comprenderlo como un pensamiento disidente dentro del marco normativo establecido. Esto conlleva que sus posturas posibiliten, por un lado, la construcción de un imaginario constituido por la diferencia colonial y la diferencia imperial que permitirá gestar, a su vez, el desarrollo de misiones cristianizadoras (consecuentemente civilizatorias) que guiarán a la expansión europea a lo largo de la modernidad/colonialidad. Por otro lado, permite el inicio de la trata humana y esclavitud de los africanos subjetivizados en términos de su diferencia racial hacia los blancos e indios.

La diferencia ontológica con el otro y entre los otros, con respecto al sujeto colonial, encontró una nueva divergencia dentro de la “zona del no ser”.²⁷ Los africanos e indios eran considerados indistintamente como bárbaros, puesto que conformaban esa zona. Sin embargo, se produjo una ruptura ontológica y procedimental con respecto a cada uno de estos grupos a los ojos del sujeto colonial durante los primeros años de la modernidad/colonialidad. Desde 1510, Las Casas había solicitado y recomendado al gobierno de la monarquía de Carlos I (repitiéndolo en varias ocasiones: 1516, 1518, 1532 y 1541) la importación de africanos para ser esclavizados en lugar de los indios, puesto que los primeros, según este, no tenían alma.²⁸

En su defensa de Las Casas como el primer autor en criticar el proyecto esclavista a pesar de ser considerado pro-esclavista, Dussel intenta justificar los “errores” del obispo y rastrea la postura anti-esclavista en su obra.²⁹ Sin necesidad de entrar en este debate, resulta relevante reconocer que en la Junta de Valladolid de 1550 predominó, no obstante, un contexto aristotélico defendido por Sepúlveda que permitió expresar y considerar al otro como “esclavo por na-

²⁷ Para Fanon, la zona del no ser es “una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa especialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento”. FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p.42. Podemos decir que la zona del ser, por su parte, es la posicionalidad, territorio, cuerpo, desde la cual opera el sujeto colonial, blanco, y capitalista.

²⁸ GRUFFYDD JONES, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en ANIEVAS, Alexander, *et al.*, *Race and Racism in International Relations. Confronting the global colour line*, Londres y Nueva York, Routledge, 2015, p. 67. Según Enrique Dussel, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 232, la cronología de estas recomendaciones es diferente: 1516, 1518, 1531 y 1543.

²⁹ *Ibidem*, pp. 231-236. Más aún, sostiene Dussel que “[l]a única ‘guerra justa’ posible es la de los indígenas en defensa de sus propias costumbres contra los europeos cristianos. La posición de Bartolomé de Las Casas es el ‘máximo de conciencia crítica posible’...”, p. 204.

turalidad”. Esta argumentación sobre el otro africano, carente de alma inclusive, permitió a la subjetividad moderna legitimar ante sí y ante sus pares la subjetivación e inferiorización racial de blancos e indios y, así, potenciar su esclavitud y explotación.³⁰

III. Estado de naturaleza, sociedad civil y el “otro” en el pensamiento de Locke

En los siglos posteriores, los pensadores europeos –y eurocentrados–, mantuvieron posturas defensoras (o proclives) al sostenimiento de la esclavitud basados en la barbarie en el otro, entre ellos John Locke.³¹ La preocupación intelectual de Locke, de forma semejante a la de Hobbes años antes, era la conservación, tanto fuese de la posición socio-política de cada individuo –que conlleva la salvaguarda de sus bienes y, por supuesto, todo su capital cultural y simbólico–, así como la protección, garantía y aumento del estado de cada uno de estos –entendido como un estatus social y como un patrimonio–. De esta forma, la conservación del estado, implicaba también la conservación de la monarquía, personificada en la persona del rey.³²

Desde estas premisas, Locke prefiere partir, al igual que Hobbes,³³ de la condición del individuo en el estado de naturaleza y cómo la sociedad civil, mediante el contrato, la norma, la seguridad y la ley, permite que este individuo pase a ser considerado como un sujeto político.

El estado de naturaleza, entendido como un “un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre”,³⁴ era o podía ser,

³⁰ *Ibidem*, p. 228. Vid. PEÑAS ESTEBAN, Francisco Javier, “Estándar de civilización. Las historias de las Relaciones Internacionales”, en *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 1, 1999, pp. 83-118.

³¹ DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 234.

³² Por su parte, Mario Domínguez Sánchez en “Foucault, el liberalismo y la crítica de la filosofía política”, en *Tabula Rasa*, núm. 16, 2012, pp. 207-208, prefiere comentar esta cuestión de la conservación en términos de estabilidad y cómo la salvaguarda de esta fue fundamental en el desarrollo del pensamiento de Locke y su implicación en la construcción de la cultura política liberal.

³³ Vid. HOBBS, Thomas, *Leviatán*, trad. E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, 2006, cap. XIII.

³⁴ LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo Cuadrado, Madrid, Tecnos, 2006, § 4.

según Locke, peligroso dado que el propio hombre no tenía control sobre los otros. Por consiguiente, se debía buscar el paso a la sociedad civil o política. De esta forma, el ordenamiento político se originaba, según Locke:

mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella.³⁵

Por tanto, la diferencia de la sociedad civil con el estado de naturaleza provenía, según Locke, de las leyes, la capacidad para elaborarlas, la potencia para castigar a quienes no las cumplen o intentasen vulnerarlas y la posibilidad de tener un juez con derecho que permite dirimir estos castigos. Con todo, cabe preguntarse, como hace Dussel, que si tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil, los hombres son en teoría libres, cómo es que se produjo el giro hacia la esclavitud y se potenció la desigualdad del otro.³⁶ La primera traslación se produce en el estado de guerra, diferenciado del de naturaleza para Locke, aunque no para Hobbes,³⁷ donde “es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí”,³⁸ puesto que la libertad era lo fundamental y primordial. Esta destrucción de uno provenía del incumplimiento de la ley, e implicaba que el otro deja de estar sujeto a la ley de la razón y la común equidad.³⁹ La sociedad civil, por ende, era la única alternativa –a los ojos de Locke– para superar el estado de naturaleza, y el de guerra. Al no existir un garante de las normas internacionales y la esclavitud producirse en “una relación externa entre naciones”,⁴⁰ imperaba en esta coyuntura, un estado de naturaleza, cuando no de guerra. Esta era, por lo tanto, la primera aproximación “justificativa” que Locke brindaba de la esclavitud; con todo, su capítulo IV, “De la esclavitud”, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, brinda aún más perspectivas de análisis.

³⁵ *Ibidem*, § 88.

³⁶ DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 237.

³⁷ Lo que le permite a Hobbes afirmar que “los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya Concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno absoluto y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido”, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 126.

³⁸ LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil...*, *op. cit.*, § 16.

³⁹ DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 238.

La explicación de Locke sobre la esclavitud se produce mediante excepciones, dado que en ningún momento, niega sus principios fundamentales de igualdad y libertad. Empero, debe salvaguardar dos cuestiones que, no se puede olvidar, eran importantes para sus negocios esclavistas;⁴¹ la justificación de quiénes eran esclavos y de quiénes podrían ser esclavizados. Así, se comprueba que no hay una defensa directa de la institución esclavista, sino de las singularidades que suponían cada esclavo. De esta forma, Locke insistía que alguien “sin poder sobre su propia vida, no puede, por contrato o acuerdo otorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebatase esa vida cuando se le antoje”.⁴² Esto quiere decir que alguien que no tiene propiedad sobre su vida no puede participar de un contrato social y, por ende, al no ser libre ni igual, se encuentre en un perpetuo estado de guerra. Al hallarse en ese estado, es justo y lícito su control y dominación para preservar la propia vida, así como sus propiedades. Por consiguiente, para Locke, “la verdadera condición de la esclavitud [...] no es otra cosa que ‘el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su cautivo’”.⁴³

Dussel apunta acertadamente que esta justificación de la esclavitud *de facto*, no es una justificación ética, puesto que el estado de guerra suspende la ética y la moral. Más bien, según este autor, se producía una explicación y descripción de una situación dada: “la del poder ejercido por el más fuerte técnicamente en el arte de la estrategia militar”.⁴⁴ Por consiguiente, lo que habría hecho Locke era justificar, para el final del siglo XVII y a los ojos del sujeto colonial europeo, el ejercicio impositivo, mediante la violencia y las armas, de los europeos sobre las poblaciones americanas y africanas. Esta dominación europea se habría producido, siempre acorde a la interpretación de Locke, mediante una guerra justa (lo que retomaría de la idea que Sepúlveda planteaba sobre este punto en la Junta de Valladolid de 1550) sobre estas poblaciones. La victoria, en una guerra justa permitía ejercer, justa y lícitamente al vencedor, un poder despótico sobre

⁴¹ *Ibidem*, p. 237.

⁴² LOCKE, John, *Segundo tratado ...*, *op. cit.*, § 23. En el § 85, Locke insistía que: “hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas, y junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad”.

⁴³ *Ibidem*, § 24.

⁴⁴ DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 239.

el vencido; esto es, tratarlo continuamente como si se encontrase en el estado de guerra o, lo que es lo mismo, esclavizarlo. Así, este principio ahora enunciado es el que avala nuevas esclavitudes.

Las lógicas imperiales europeas, a partir de la bisagra de los siglos XVII y XVIII, encontraron otro sustento intelectual en la noción de progreso, fuese técnico, material, natural, intelectual, ético o biológico.⁴⁵ Esta idea de progreso posibilitó –y sobre todo facilitó–, hermenéutica e intelectualmente, dar un salto de la concepción de dominación, a la de superioridad. Para los ojos coloniales, la consecución de un supuesto mayor progreso en varias parcelas de la vida, implicaba una superioridad con respecto a las poblaciones americanas y africanas. Por consiguiente esta superioridad, ya esbozada en términos de civilización y barbarie durante el siglo XVI, desde estos momentos fue más cruda. Esto es, la razón moderna/colonial europea hacia América y África negó taxativamente la posibilidad de dignidad del otro,⁴⁶ cuando no su mera condición ontológica.

De este modo, además, se establecieron durante los siglos XVII y XVIII las bases teóricas e intelectuales por las cuales se justificaba la esclavitud, no en base a una guerra justa de cariz religioso, sino por la salvaguarda de la civilización (occidental). Igualmente, se argumentó la superioridad del sujeto colonial con respecto al africano o al indígena en clave racial. A partir de la noción de progreso, se sentaron también las bases para el posterior desarrollo de las teorías del darwinismo social y el racismo científico propios del siglo XIX y XX.

Estas formulaciones del pensamiento racialista del siglo XIX se sustentaron en tres puntos determinantes. Primero, la diferencia con el otro se producía mediante una “jerarquización de las razas en función de las características físicas y morales de los grupos raciales”.⁴⁷ Esta jerarquización de los sujetos no es ninguna novedad intelectual al tenor de las argumentaciones de Locke. Sin embargo, los pensadores racialistas sostienen de forma pseudocientífica, que las razas vistas como inferiores lo eran por motivos psicológicos, morales, ambientales, geográficos o, incluso, climáticos. Segundo, éstos pensadores también dan un salto interpretativo y político hacia lo biológico; es decir, van a sostener que

⁴⁵ Sobre la construcción de la idea de progreso en ese contexto, *vid.* ROUVILLOIS, Frédéric, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, París, Éditions Kimé, 1996.

⁴⁶ DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, pp. 240-241.

⁴⁷ CASAÚS ARZÚ, Marta E., “La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas: un siglo de pensamiento racialista. 1830-1930”, en *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, núm. XL, 2010, p. 16.

esas supuestas razas inferiores lo eran por ser inferiores e imperfectas genéticamente.⁴⁸ Su tercera formulación es la aceptación de la degeneración de las razas como una cuestión inevitable, por lo que la hibridación de las razas resultaba ser una técnica de poder fundamental para el proceso de construcción de naciones.⁴⁹ No obstante, cuando no era suficiente la hibridación con razas vistas como superiores, esto era, de sujetos coloniales blancos, el miedo al contagio con las razas consideradas como inferiores, dio lugar a formulaciones teóricas y prácticas de políticas de eugenesia como las únicas viables para la mejora de la raza y, por ende, de la nación. Estas opciones de degeneracionismo o eugenesia abrieron toda una nueva vía de pensamiento racialista (y eurocentrado) en toda América Latina.⁵⁰

IV. El análisis decolonial de la filosofía moderna occidental⁵¹

Para explicar la creación de la colonialidad del saber,⁵² los estudios decoloniales ofrecen una lectura crítica de algunos de los autores fundamentales para la construcción epistemológica de la filosofía occidental moderna. Estos analizan, por un lado, sus orígenes sexistas, racistas y clasistas y su impacto en el pensamiento occidental/occidentalizado. Por otro lado, proponen decolonizar “el imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano”;⁵³ imaginario que ha posibilitado la continua reproducción de conceptos contrarios asimétricos en detrimento de la otredad. En su repaso por la filosofía de René Descartes, Immanuel Kant, Georg W.F. Hegel y Karl Marx, los pensa-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁵⁰ Casaús Arzú ofrece toda una lista (y análisis) de los principales representantes de estas corrientes. *Ibidem*, pp. 19-29.

⁵¹ Algunas de las reflexiones de este apartado fueron presentadas brevemente en FONSECA, Melody y Ari JERREMS, “Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las relaciones internacionales?”, en *Relaciones Internacionales*, Madrid, núm. 19, 2012, pp. 103-121. En este texto, estas cuestiones son profundizadas en mayor medida a partir de mi investigación doctoral *Raza, poder e identidad en las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití: una perspectiva decolonial*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

⁵² La colonialidad del saber puede comprenderse como un dispositivo de poder que ha afectado a la otredad en diversos contextos de “encuentro” a través de la violencia epistémica y la negación del conocimiento en (y del) otro.

⁵³ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 93.

dores decoloniales muestran la tendencia jerárquica del pensamiento europeo y cómo contribuye al “epistemicidio” del que habla Boaventura de Sousa Santos,⁵⁴ al imponer una forma particular de conocimiento como el único conocimiento válido.

Los pensadores decoloniales sitúan al “pienso, luego existo” de Descartes como el momento en el que la racionalidad y el conocimiento empírico se impusieron al control de la Iglesia, pero también a cualquier otro tipo de cosmogonía. Dicho momento ha sido llamado por Santiago Castro-Gómez como la “hybris del punto cero”; es decir, el momento en el que el hombre europeo se iguala a los dioses a través del lenguaje universal de la razón.⁵⁵ Así, el pensamiento europeo “fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico”.⁵⁶ Con esta secularización del “ojo de Dios” se sitúa el conocimiento en “el punto de vista, que no tiene punto de vista”, o el “ojo abstracto”, negándole la construcción epistémica a todo ser entendido como incapaz de razonar.⁵⁷ En el pensamiento de Descartes la objetividad se logra a través de la separación entre la mente y el cuerpo; es decir, a través del “dualismo”, que “descorporizando” y “deslocalizando” produce epistemología. De igual forma, la construcción del conocimiento solo puede lograrse a partir de la observación alejada entre el “sujeto” que investiga y el “objeto” que es estudiado, siendo el hermetismo del “solipsismo” –el monólogo interno de cuestionamiento y argumentación–, el que generará, por sí solo, el conocimiento. Esta metodología de investigación y construcción de conocimiento ha sido reproducida por el canon epistémico en las investigaciones en ciencias sociales y, aunque es comúnmente vinculado a las metodologías positivistas, también ha sido adoptado por otras metodolo-

⁵⁴ El epistemicidio es definido por Boaventura de Sousa Santos como: “el fascismo epistemológico cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles”. SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO y Prometeo Libros, 2010, p. 68.

⁵⁵ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004.

⁵⁶ CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSFUGUEL, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSFUGUEL, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 20.

⁵⁷ GROSFUGUEL, Ramón, “Philosophical Introduction” en *Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 2010. (Curso de verano).

gías.⁵⁸ La crítica decolonial rechaza la producción de este tipo de conocimiento que reniega del contacto con el mundo exterior a la mente. Por tanto, este enfoque argumenta que la producción epistémica no puede ser descorporizada ni deslocalizada, sino que pertenece a un espacio y temporalidad propias, a unas circunstancias que le motivan, le limitan y le anteceden. Sin embargo, el objetivo de la crítica al dualismo y al solipsismo no se limita a encontrar la falsedad o los errores de dicho modo de producción epistémica, sino a comprender cómo se generó (epistemicidios), a través de cuáles mecanismos se reprodujo (colonialidad del saber) y qué posibilitó el establecimiento y continuidad del entendimiento de la epistemología occidental como la única con validez científica.

Por otra parte, el pensamiento decolonial critica la filosofía de Immanuel Kant, autor de gran relevancia para las teorías sobre el orden internacional, en especial, con su tesis sobre la paz perpetua revitalizada académica y políticamente en la Posguerra Fría. En efecto, como sostiene Peñas Esteban, el institucionalismo liberal y las teorías de la paz democrática actuales deben su fundamentación teórica al liberalismo de los siglos XVIII y XIX, en especial, a Kant.⁵⁹ En su disertación sobre la paz, el autor alemán sostuvo que el estado natural, o estado de guerra, puede ser superado a través de la instauración del estado de paz,⁶⁰ siendo clave determinar el cómo y el quién debe establecer dicho estado; es decir, quién puede guiarles hacia “el progreso y la perfectibilidad de la condición humana”.⁶¹ Este autor desarrolla una serie de postulados que deben cumplir los estados que quieran conformar un espacio de paz.⁶²

Sin embargo, es en los suplementos dedicados a “la garantía de la paz perpetua” y al “artículo secreto para la paz perpetua” donde será más notable la influencia de la teoría racialista que había desarrollado en sus cursos sobre antropología y geografía física. En esos suplementos, Kant sostiene que ésta es

⁵⁸ Wendy Brown recuerda que el individualismo metodológico cartesiano está presente en la teoría política liberal desde Locke, pasando por Kant, hasta Rawls y Habermas, en BROWN, Wendy, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton/ Oxford, Princeton University Press, 2006, p. 152.

⁵⁹ PEÑAS ESTEBAN, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Madrid, La Catarata, 2003, p. 58.

⁶⁰ KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 51.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Estos requerimientos, o derechos públicos, son: 1) constitución civil republicana que garantice, entre otras libertades, la igualdad de los súbditos; 2) el derecho de gentes que aplica entre estados libres y civilizados que asumiendo su soberanía y no estando sometidos a ninguna otra fuerza; 3) el derecho cosmopolita limitado a las condiciones de hospitalidad universal. *Ibidem*, pp. 52-67.

garantizada por la naturaleza, concretamente, por el destino de la naturaleza.⁶³ Es entonces cuando éste explica cómo el mismo estado de naturaleza (o de guerra) es el que lleva, consecuentemente, a comprender el estado de paz como un deber. Kant plantea cómo la guerra ha servido para poblar la tierra y establecer vínculos entre sus pueblos. No obstante, si se mira hacia su teoría racialista, este autor también entendía que las guerras y conquistas, a pesar de su filantropía, tenían como efecto eliminar paulatinamente los rasgos puros de las razas; lo que en su opinión, “no es favorable al género humano”.⁶⁴ En segundo lugar, dando por hecho que la naturaleza ha permitido generar los diversos pueblos, plantea Kant lo que entiende por esencial para el propósito de la paz perpetua; esto es, qué efecto tiene la naturaleza sobre aquello que la razón humana se ha impuesto como un deber. Es decir, qué es “lo que [la naturaleza] impone para favorecer su *finalidad moral*, y cómo [esta] suministra la garantía de que aquello que el hombre *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad [...]”⁶⁵

Para Kant, esto se consigue gracias a las características que deben tener los estados que participan del espacio de paz: el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita.⁶⁶ Sin embargo, lo que es menos visible es la vinculación de estos derechos a las voluntariedades, las capacidades del libre albedrío y la viabilidad de gestar un bien común y perpetuo por encima de los intereses particulares. Por tanto, esto permite preguntar, ¿quiénes son los que tienen la capacidad para establecer esos espacios de paz y sostener estas instituciones que la hacen perpetua? Para responder a esta pregunta, es necesario apuntar brevemente, cómo Kant entendió la figura del “sujeto trascendental” y cómo estableció diferencias racializadas a partir de la vinculación del entorno y lo interno, de la naturaleza y lo pragmático.

Al analizar la obra de Kant, los decoloniales entienden que al sustituir el “ojo abstracto” descorporizado de Descartes por el “sujeto trascendental” –quien sí posee categorías en su interior de las cuales no puede desprenderse en su ejercicio de razonamiento–, se completa el traspaso del pensamiento teológico al

⁶³ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁴ Immanuel, Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 320, *apud*, SANTOS HERCEG, José, “Immanuel Kant: del racialismo al racismo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 43, 2010, p. 411.

⁶⁵ KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁶ *Idem*.

*ego lógico*⁶⁷. En este sentido, el sujeto trascendental es capaz de organizar las categorías que se encuentran *a priori* y aplicar la lógica y el razonamiento para traspasar la barrera del instinto. En el pensamiento de Kant, además, se produce un giro respecto a las teorías previas sobre el hombre. Para Foucault, este giro o “inversión” supone que, desde Kant, “el problema del hombre ya no va a plantearse a partir de lo infinito o la verdad como una especie de proyección; [...] lo infinito deja de ser algo dado, ya no hay más que la finitud”.⁶⁸ Foucault añade acertadamente “y en ese sentido puede decirse que la crítica kantiana acarrea consigo la posibilidad –o el peligro– de una antropología”.⁶⁹ Como sostiene Emmanuel Chukwudi Eze, los cursos impartidos por Kant durante más de cuarenta años y previos a sus *Críticas*, fueron mayoritariamente de antropología, siempre vinculados a la geografía física, y a partir de los cuales surgió su construcción de categorías raciales y teorías racialistas que vincularían la finitud al sujeto trascendental que posee una subjetividad racial blanca.

En efecto, el sujeto trascendental de Kant corporiza la producción del conocimiento (hombre, blanco y occidental) y le atribuye un espacio (Europa).⁷⁰ Y lo hace a través de las clasificaciones entre civilizados, bárbaros y salvajes, apelando a que los salvajes recurrieran a las acciones más instintivas y a la vida más simple, menos reflexiva y con cuestionamientos limitados sobre la naturaleza humana. Más aún, según Chukwudi Eze, en estos postulados antropológicos aparece la interpretación filosófica del término raza que más influencia tuvo en el pensamiento occidental de los siglos posteriores. Eze comienza por hacerse las siguientes preguntas: “¿Cuál era la fascinación de Kant por la antropología? ¿Qué quiere decir Kant con ‘antropología’? ¿Cómo está conectada esta disciplina con la ‘geografía física’ y por qué consideraba Kant a la antropología y la geografía como ciencias gemelas? Más específicamente, ¿cuáles son las teorías antropológicas esenciales sobre raza propuestas por Kant?”⁷¹

⁶⁷ GROSFUGUEL, Ramón, “Philosophical Introduction...”, *op. cit.*

⁶⁸ FOUCAULT, Michel, “Filosofía y psicología (conversación con Alain Badiou, 1965)”, en Edgardo Castro, ed., *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 48. Esta finitud podría ser dada por lo que Kant llama el destino, en Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel, “Filosofía y psicología...”, *op. cit.*, p. 48. Para una interpretación foucaultiana de la noción antropológica en Kant, *vid.* FOUCAULT, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

⁷⁰ GROSFUGUEL, Ramón, “Philosophical Introduction...”, *op. cit.*

⁷¹ CHUKWUDI EZE, EMMANUEL, “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de

Según el estudio realizado por dicho autor, Kant entiende por “geografía física” el estudio de “las condiciones naturales de la tierra y lo que ella incluye”; en este sentido, también al hombre.⁷² No obstante, la naturaleza en el hombre se manifiesta en dos formas: externa e internamente. Con lo primero, Kant se refiere a lo físico; es decir, al cuerpo y al color de la piel, entre otros aspectos. Con lo segundo, se refiere a “lo psicológico, virtual e interno”; esta es la antropología.⁷³ Es en esta esfera en la que se puede comprender la diferencia entre el hombre y la naturaleza. Como sostiene este autor, “[l]o que confiere o constituye el ego, o ‘personalidad’, para Kant, es por lo tanto la habilidad de pensar y desear, y esta habilidad, a su vez, es lo único que hace a esta persona un agente moral”.⁷⁴ Dentro de esa esfera de la antropología, la cual estudia lo interno, Kant identifica una nueva división: la psicológica y la pragmática. Estas las explica de la siguiente manera: “El conocimiento psicológico del hombre apunta a la investigación de lo que la Naturaleza hace del hombre, mientras que el conocimiento pragmático del hombre apunta a lo que el hombre hace, puede hacer o debería hacer de sí mismo como un ser con libre albedrío”.⁷⁵

En este sentido, como resume Chukwudi Eze, mientras que la antropología psicológica se fija en el ser humano como parte de “la naturaleza inconsciente” y la antropología pragmática se fija en “la moralidad” y en “la libertad”; la geografía, por su parte, estudia “la naturaleza empírica (corporal/físico)”, así como la cualitativa encontrada en “las costumbres”.⁷⁶ Dicho esto, queda por responder la última pregunta, esto es, ¿cuáles son las teorías racialistas propuestas por Kant?

A lo largo de sus clases sobre antropología y geografía física, además de elaborar las definiciones de cada disciplina y defender la imposibilidad de separar el estudio del entorno y lo interno como método de comprensión de la complejidad del hombre, Kant desarrolló una teoría racialista con importantes implicaciones para la comprensión de las “desigualdades” humanas. En primer

Kant”, en Walter D. Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 203.

⁷² *Ibidem*, p. 204.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 207.

⁷⁵ CHUKWUDI EZE, “El color de la razón ...”, *op. cit.*, p. 208, parte del análisis de la siguiente edición de la obra de Kant, *Anthropology from a pragmatic point of view*, trad. Victor Lyle Dowdell, London, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978, p. 3.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 208-209.

lugar, argumentó que habían distintas ‘razas’ de hombres. En sus palabras: “Yo creo que solo es necesario asumir que existen cuatro razas que se pueden reconocer a la primera mirada. Estas son: 1) la raza de los Blancos, 2) la raza Negra, 3) la raza de los Hunos (mongoles), 4) la raza Hindú o Hinduista. [...] A partir de estas cuatro razas creo que puedo deducir todas las otras características heredables de los pueblos”.⁷⁷

En segundo lugar, para explicar que estas razas, no obstante, no equivalían a distintas especies –por lo que la fecundación interracial era posible–, Kant apuntó a “la existencia de un único y primer linaje o pueblo originario, una raíz común que estaría en la base de todas las diferencias”.⁷⁸ Surge así la cuestión de por qué existen esas diferencias físicas entre unos y otros. Kant señala, primeramente, al entorno; a las condiciones climáticas y las necesidades de adaptabilidad para la supervivencia. Sin embargo, regresa a la idea de la raíz común con el propósito de argumentar, entonces, cuál es la raza más cercana a dicho origen y sus implicaciones para las otras razas. Aquí es donde Kant refleja otra de las características de la teoría racialista: el establecimiento de jerarquías entre razas.⁷⁹ Éste plantea que es la raza blanca la más cercana a la raíz, o pueblo originario, después están la raza de los Hunos (o indios amarillos) con un talento inferior y, por debajo, la raza negra y los americanos (indios rojos).⁸⁰ Si bien, aquí su argumento completa la primera diferenciación en relación al entorno para incluir lo interno y establecer las diferencias no solo en términos de adaptabilidad física sino también, vinculándole antropológicamente al conflicto entre lo psicológico y lo pragmático. Cuando sostiene que: “los americanos y los negros son razas que, en lo referente a sus condiciones espirituales, se han hundido muy por debajo del resto de los miembros de la especie humana”,⁸¹ se refiere a una supuesta

⁷⁷ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 432, *apud*. SANTOS HERCEG, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 408.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 409. El autor hace referencia a los volúmenes II y VIII de *Gesammelte Schriften*.

⁷⁹ Retomando las características que esboza Todorov en relación a las tesis racialistas. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid, Siglo XXI, 2013. Traducido por Martí Mur Ubasar. *Vid.* SANTOS HERCEG, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 411.

⁸⁰ Específicamente, Kant dice: “encontramos a los habitantes blancos y castaños, cuya complejión queremos asumir que es la más cercana al tronco originario” en su *Gesammelte Schriften*, vol. II, ps. 440-441, *apud*, SANTOS HERCEG, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 410.

⁸¹ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. XII, p. 801, *apud*, SANTOS HERCEG, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 411.

incapacidad de controlar las condiciones naturales internas; es decir, la incapacidad de manifestar el pragmatismo dentro del ser.

Este planteamiento kantiano sentó, por tanto, las bases de una teoría racialista que de diversas maneras informó al resto de teorías establecidas a lo largo del siglo XIX. Para Kant, las razas inferiores, específicamente los negros, no cumplían el mínimo para tener una agencia moral, lo que no les permitiría establecer una relación pragmática entre lo interno y lo externo. Sin agencia moral, los negros no lograban el estatus de persona; “circunscrita”, para Kant, “a la supremacía blanca”.⁸² Desde luego, esto afecta a la raíz del liberalismo en el análisis del orden internacional, que se construye sobre un entendimiento racializado de las diferencias sociales y políticas y que, por tanto, se ejerce como un pensamiento abismal en el que la relación con la otredad se establece a través de la contención, conversión o dominación.

El tercer pensador occidental analizado por los autores decoloniales es Hegel en cuya obra buscará romper con la tradición cartesiana de la separación de la mente y el cuerpo, y expondrá al sujeto trascendental de Kant a la tenencia o no de espíritu. La epistemología, por tanto, no se produce ni a través del monólogo interno, ni a través de la reflexión a partir de categorías internas previas, sino como consecuencia del desarrollo histórico de los colectivos –desarrollo que tiene un inicio y un fin y que solo nos proporciona la tenencia de espíritu–.⁸³ Para esto, informado por las teorías racialistas de sus antecesores, Hegel reproduce la mentalidad colonial a partir de la cual solo los pueblos con historia poseen y manifiestan al espíritu que lleva a la auto-conciencia.⁸⁴ Desde luego, para Hegel, los pueblos con historia serán los europeos. La filosofía occidental vuelve, según los decoloniales, a corporizar y a localizar el conocimiento en Europa al negar la agencia histórica al resto de razas; ya taxonomizadas desde la filosofía.

En el caso de Hegel, al vincular la agencia histórica a la capacidad de reconocimiento mutuo entre dos entidades que establecen una dialéctica entre la conciencia y la auto-conciencia, éste niega el reconocimiento al no ser. Desde luego, sus usos de los términos de amo y esclavo desde una lógica abstracta del

⁸² HENDERSON, Errol A., “Hidden in plain sight: racism in international relations theory”, en ANIEVAS, Alexander, et al., *Race and racism in international relations. Confronting the global colour line*, Londres y Nueva York, Routledge, 2015, p. 32.

⁸³ GROSFOGUEL, Ramón, “Philosophical Introduction...”, *op. cit.*

⁸⁴ Para una explicación más detallada, *vid.* SHILLIAM, Robbie, “In recognition of the abyssinian general”, en Patrick Hayden y Kate Schick, eds., *Recognition and global politics. Critical encounters between state and world*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2016.

reconocimiento, colapsan al entrar a la zona del no ser; esto es, al enfrentarse al hecho de que aquellos sin agencia histórica sí podían romper la dialéctica. Para Hegel, el reconocimiento del esclavo en términos de cosa le permitía ser reconocido solo en función a su estado de servidumbre y, desde ahí, interactuar en la dialéctica amo/esclavo a partir de su coseidad. Es por esto que, como constatan diversos autores, la Revolución Haitiana (como acontecimiento) y las constituciones de 1801 y 1805 (como discursos) colapsan la dialéctica hegeliana al abolir la esclavitud para siempre.⁸⁵

La visión lineal de la historia y el progreso que propuso Hegel marcó, manifiesta e implícitamente, el imaginario occidental sobre el resto y, a día de hoy, sigue siendo central en diversos discursos y prácticas en la política global. Esta linealidad ha sido naturalizada en los enfoques y políticas desarrollistas a través de la categorización de los estados en términos de desarrollo, en vías de desarrollo y subdesarrollados, así como estados efectivos y estados fallidos. De esta forma, afectan discursiva y materialmente a quienes no cumplen los estándares para pertenecer a la primera categoría. También permiten establecer diferencias ontológicas y ejercen violencias diversas que sirven para gestionar las relaciones con los que están en las categorías entendidas como inferiores o previas.

Por último, los autores decoloniales plantean su crítica al marxismo clásico nombrándole como el ejemplo del pensamiento de la izquierda occidentalizada.⁸⁶ En la obra de Marx y Engels, el sujeto que posee ahora el conocimiento es el proletario que logra la conciencia de clase. Sin embargo, el proceso de producción de conocimiento vuelve a ser lineal y evolutivo en tanto que la conciencia de clase es una etapa del capitalismo. Esto excluye a quienes no han llegado a dicha etapa, es decir, desde la plebe no proletarizada en las ciudades industrializadas del norte, hasta los sujetos coloniales en la India. Por tanto, el marxismo clásico, según los decoloniales, corporiza y localiza el “ojo abstracto” en el proletariado europeo, a la vez que prioriza como lucha universal el conflicto de clase sobre otras problemáticas y lógicas de dominación que atraviesan a los espacios coloniales en la modernidad/colonialidad como el patriarcado y el racismo.⁸⁷ De hecho, como defiende la crítica decolonial, el eurocentrismo manifiesto del marxismo se refle-

⁸⁵ TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press, 1995; FISCHER, Sibylle, *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*, Londres, Duke University Press, 2004; BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

⁸⁶ GROSFUGUEL, Ramón, “Philosophical Introduction...”, *op. cit.*

⁸⁷ *Ibidem.*

ja, por ejemplo, en la postura de Engels sobre la anexión del norte de México por Estados Unidos cuando afirmó que:

En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo, que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtengan el predominio sobre el Océano Pacífico.⁸⁸

Más adelante, Engels se pregunta: “¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?”⁸⁹ Estas palabras evidencian que el pensamiento marxista más clásico que ha informado a la izquierda occidental contemporánea, no se ha librado de los imaginarios racializados sobre los otros y de la interpretación de las acciones sociales en términos de tradición/barbarie vs progreso/civilización.

No obstante, es necesario reconocer que los debates internos dentro del pensamiento de izquierda han posibilitado una nueva reflexión acerca de estas premisas. A partir de los años cincuenta del siglo pasado, surgen dos corrientes de intelectuales europeos que permitieron grandes replanteamientos metodológicos de los análisis de la sociedad. Estos son la escuela de los *Annales* en Francia y el grupo de historiadores británicos pertenecientes al Partido Comunista.

Estos últimos –a los que posteriormente se sumaron otros norteamericanos– emprendieron una importante transformación historiográfica especialmente en el terreno metodológico y en cuanto al objeto de estudio. Destaca el surgimiento de la *History from below*, como una nueva perspectiva que no perseguía únicamente discutir el papel del proletariado o del campesinado, sino más bien analizar los discursos, prácticas e identidades (que hoy diríamos) de todo grupo social no privilegiado. Esta opción metodológica se vincula directamente con la recupe-

⁸⁸ MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Materiales para la historia de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1980, (Cuadernos Pasado y Presente), pp. 183-184. Publicado originalmente en el artículo “Die Bewegungen von 1847”, el 23 de enero de 1848, en *Deutsche Brüsseler Zeitung*.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 189-190. Publicado originalmente en el artículo “Der demokratische Pauslawismus”, el 15 de febrero de 1849, en *Neue Rheinische Zeitung*.

ración del pensamiento gramsciano, en especial de las nociones de hegemonía y subalternidad.⁹⁰ De esta forma, se recuperan historias personales invisibilizadas, al mismo tiempo que se buscan nuevas opciones metodológicas (la historia oral, la microhistoria, etc).

En 1966, E. P. Thompson inicia una breve teorización sobre lo que entiende por *history from below*, que prefiere denominar como *people's history*.⁹¹ Posteriormente, en su obra *On History* (1997), Hobsbawm recupera la operatividad de la *history from below*, para introducirlo en los debates historiográficos de los años noventa, optando por lo que posteriormente se denominó *global history*, aunque siempre atendiendo a una perspectiva social y de las historias personales no narradas.⁹² Estas corrientes que hoy conocemos como neomarxistas han tenido una gran producción intelectual en la que han intentado introducir e incorporar otros espacios de acción política. Muestra de ello es la obra sobre los bandidos del propio Hobsbawm o, especialmente, *La hidra de la revolución* (2000). En esta última, sus autores, Linebaugh y Rediker, abordan la historia no narrada del Atlántico desde la perspectiva de los esclavos, marineros y campesinos, siempre atravesados por sus identidades de género y raza, como queda nítidamente plasmado en el capítulo tercero, titulado: “Una ‘morenita negra’ llamada Francis”.⁹³

Estas narrativas neomarxistas, sin embargo, continúan combatiendo dialécticamente contra el capitalismo. Su objetivo último es comprender las diferentes formas, en distintos contextos, tiempos y coyunturas, de enfrentarse a esa hidra de siete cabezas. Por consiguiente, aunque critican la visión eurocentrada del marxismo clásico y tienen un acercamiento más sincero a otras formas epistémicas, estos restan atención a otros problemas políticos, epistemológicos e identitarios.

⁹⁰ Para la recuperación de los postulados gramscianos en los estudios internacionales, *vid.* AYERS, Alyson J., ed., *Gramsci, political economy and international relations theory. Modern princes and naked emperors*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.

⁹¹ THOMPSON, Edward P., “History from Below”, en *Times Literary Supplement*, 7 de abril de 1966, pp. 279-280.

⁹² HOBSBAWM, Eric. J, *On History*, Nueva York, The New Press, 1997. Sin conformar parte de este grupo de historiadores, C.L.R. James escribió *Los jacobinos negros* (1938/2003) residiendo en Londres y compartiendo militancia con los fundadores del grupo de historiadores británicos pertenecientes al Partido Comunista. En esta misma línea se puede incluir la obra de Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia* (1982/2005), en la que partiendo de un acercamiento neomarxista este autor cuestiona los modos de operar del colonialismo y el imperialismo en diversos contextos tomando en cuenta las clases más marginadas a consecuencia de estas prácticas.

⁹³ LINEBAUGH, Peter y Marcus Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2005.

V. Conclusiones

A inicios de 1900, W.E.B. Du Bois sostuvo que “el problema del siglo XX [era] el problema de la línea de color global”.⁹⁴ Du Bois no fue el único que entendió las lógicas imperialistas de dichos tiempos en esos términos. Otros autores veían en la lógica imperialista europea y en el nuevo siglo americano, no solo la continuidad de la expansión capitalista del siglo XIX, sino también la extensión de una civilización occidental que se forjaba sobre las bases de su identidad blanca racializada en términos de superioridad biológica, intelectual, tecnológica y cultural sobre el resto. Sin duda, el Du Bois que escribió críticamente desde la opresión del Jim Crow, junto con el Fanon y el Césaire que escribieron desde la lucha anti-colonial, se encontraban en una posición subalterna en la que la lucha primaria era la del reconocimiento de su humanidad, de su igualdad vital y ciudadana ante los blancos, pero también, se trataba de una lucha identitaria que buscaba establecer un tratado filosófico sobre qué era y qué debía ser el hombre negro.⁹⁵ Esta lucha por decolonizar al sujeto racializado, colonizado y oprimido –al “condenado de la tierra”, en palabras de Fanon–⁹⁶ se enfrentó a las lógicas y

⁹⁴ Du Bois planteó este argumento en diversos foros. Primeramente, en 1900 en una ponencia en el 3er encuentro anual de la American Negro Academy que tituló “The Present Outlook for the Dark Races of Mankind”. También en ese año en su “Discurso a las naciones del mundo”, ante el primer congreso Pan-africano. Parte de estas reflexiones también se publicaron en el preámbulo de su libro *The Souls of Black Folk* (1903), y en 1925 en su artículo “Worlds of Color”, en *Foreign Affairs*. En todos estos ensayos y discursos Du Bois siempre planteó la opresión racial como un dilema global y que, por tanto, afectaba a las relaciones entre todos los estados y pueblos del mundo.

⁹⁵ Esto se refleja en su obra *The Souls of Black Folk* (1903) donde Du Bois establece un tratado de cómo el hombre negro debe construir su subjetividad y su alma desde su espiritualidad y su carácter. Si situamos su tratado en el contexto de la sociedad estadounidense de principios del siglo XX es posible comprender la pertinencia de dicho texto como una contestación no solo a las lógicas excluyentes de la segregación racial, sino a aquellas que en su intento de “inclusión” promovían resolver el “problema negro” a través de la objetificación del hombre negro y de su “incorporación” a la lógica materialista de la cultura política liberal. En este sentido se desarrolla el artículo de Cynthia Schrager en el que estudia cómo la obra de Du Bois sirvió para contestar desde los espacios intelectuales afro-americanos la propuesta de Booker T. Washington de elevar la raza negra a partir de los programas de educación industrial que le permitieran a los afro-americanos mostrar con posesiones materiales su condición de igualdad ante los blancos. *Vid.*, SCHRAGER, Cynthia D., “Both sides of the veil: Race, science, and mysticism in W.E.B. Du Bois”, en *American Quarterly*, vol. 48, núm. 4, 1996, pp. 551-586.

⁹⁶ Este es el término por el que Fanon se refiere al sujeto colonizado (o no ser); el que habita el mundo cortado en dos; el indígena, o el hombre que el colono ha creado y ha consumido, que habita el espacio desde el cual crece la resistencia. FANON, Frantz, *Los condenados de la Tierra*,

legados de la experiencia colonial y, por tanto, de la colonialidad del saber que había atravesado esas experiencias que eran también compartidas.

A través de la colonialidad del saber, los sujetos subalternos han sido considerados incapaces de la racionalidad y, por lo tanto, su interacción con los europeos ha estado marcada por sus tendencias “irracionales” y “dependientes”. Así, se produce la colonialidad del ser⁹⁷ que queda perfectamente plasmada en las palabras de Fanon cuando dice: “A veces me pregunto si los inspectores de enseñanza y los jefes de servicio son conscientes de su papel en las colonias. Durante veinte años, se empeñan, con sus programas, en hacer del *negro* un blanco. Al final lo sueltan y le dicen: Indudablemente, usted tiene un complejo de dependencia frente al blanco”.⁹⁸

El colonialismo, por tanto, no es un ente fijo que solamente tuvo, o tiene, lugar en un espacio/tiempo determinado. Este es además un modo de interactuar con los otros independientemente del espacio y del tiempo, y se nutre de la constante construcción/deconstrucción de los discursos identitarios. Como argumenta Branwen Gruffydd Jones, “el colonialismo y el imperialismo no fueron solo periodos de dominio político, sino que crearon nuevos órdenes sociales locales y globales en base a las nuevas relaciones de propiedad y modos de acumulación basados en la desposesión en función de la raza”.⁹⁹

A modo de conclusión, es posible señalar que el estudio crítico de los mayores postulados de la construcción epistémica en el pensamiento moderno –desde la reflexión sobre la humanidad de los otros, pasando por las teorías racialistas, hasta la reflexión sobre el ser capaz de producir conocimiento y de constituirse como un ser–, desvela la presencia y continuidad de un discurso dominante construido sobre la noción de la razón y la temporalidad eurocéntrica como únicas y/o superiores. Dicho discurso trascendió el racismo científico y, a través de los imaginarios del desarrollo, la democracia liberal y la seguridad en tiempos de “guerra global contra el terror”, continúa sirviéndose de la raza para sostener la colonialidad sobre la otredad.

México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁹⁷ MALDONADO-TORRES, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSFUGUEL, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

⁹⁸ FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras... op. cit.*, p. 179.

⁹⁹ GRUFFYDD JONES, Branwen, “Race in the ontology of international order”, en *Political Studies*, vol. 56, núm. 4, 2008, p. 922.

VI. Fuentes referenciales.

- ANIEVAS, Alexander, *et al.*, *Race and racism in international relations. Confronting the global colour line*, Londres y Nueva York, Routledge, 2015.
- AYERS, Alyson J., ed., *Gramsci, political economy and international relations theory. Modern princes and naked emperors*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.
- BROWN, Wendy, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2006.
- BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.
- CASAÚS ARZÚ, Marta E., “La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas: un siglo de pensamiento racialista. 1830-1930”, en *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, núm. XL, 2010, pp. 13-44.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996 (Serie C-Estudios históricos 59).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- _____, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel, “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Walter Dignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Mario, “Foucault, el liberalismo y la crítica de la filosofía política”, en *Tabula Rasa*, Colombia, núm. 16, 2012, pp. 187-212.

- DUSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Biblioteca Indígena, 1995.
- _____, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2007.
- _____, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- _____, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-54.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- FISCHER, Sibylle, *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*, Londres, Duke University Press, 2004.
- FONSECA, Melody, *Raza, poder e identidad en las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití: una perspectiva decolonial*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2015.
- FONSECA, Melody y Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial: ¿una ‘nueva’ apuesta en las relaciones internacionales?”, en *Relaciones Internacionales*, Madrid, núm. 19, 2012, pp.103-121.
- FOUCAULT, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- FOUCAULT, Michel, “Filosofía y psicología (conversación con Alain Badiou, 1965)”, en Edgardo Castro, ed., *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2013.
- GROSFUGUEL, Ramón, “Philosophical Introduction” en *Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 2010, (Curso de verano).
- GRUFFYDD JONES, Branwen, “Race in the ontology of international order”, en *Political Studies*, vol. 56, núm. 4, 2008, pp. 907-927.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, trad. E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, 2006.
- HOBBSAWM, Eric. J, *On History*, Nueva York, The New Press, 1997.

- KANT, Immanuel, *Anthropology from a pragmatic point of view*, trad. Victor Lyle Dowdell, London, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologetica historia sumaria*, vol. II, t. III, México, UNAM, 1967.
- LEPE-CARRIÓN, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’ durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como ‘diferencia cultural’”, en *Andamios*, vol. 9, núm. 20, 2012, pp. 63-88.
- LINEBAUGH, Peter y Marcus Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2005.
- LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo Cuadrado, Madrid, Tecnos, 2006.
- MARX, Karl y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1980, (Cuadernos Pasado y Presente).
- MATSUMORI, Natsuko, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- _____, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- MORÁN BELTRÁN, Lino E., “La visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda”, en *Revista de Filosofía*, núm. 42, 2003, pp. 127-142.
- PALERMO, Zulma, “El desafío de escribir/inventar ‘Nuestra América’ desde el pensamiento crítico”, en DE OTO, Alejandro, ed., *Tiempos de homenajes/ tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011.
- PEÑAS ESTEBAN, Francisco Javier, “Estándar de civilización. Las historias de las Relaciones Internacionales”, en *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 1, 1999, pp. 83-118.
- _____, *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Madrid, La Catarata, 2003.

- ROUVILLOIS, Frédéric, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, París, Éditions Kimé, 1996.
- RUIZ-GIMÉNEZ, Itziar, *La historia de las intervenciones humanitarias. El imperialismo altruista*, Madrid, La Catarata, 2004.
- SANTOS HERCEG, José, "Inmanuel Kant: del racialismo al racismo", en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 43, 2010, pp. 403-416.
- SCHRAGER, Cynthia D., "Both sides of the veil: Race, science, and mysticism in W.E.B. Du Bois", en *American Quarterly*, vol. 48, núm. 4, 1996, pp. 551-586.
- SHILLIAM, Robbie, "In recognition of the abyssinian general", en Patrick Hayden y Kate Schics, eds., *Recognition and global politics. Critical encounters between state and world*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2016.
- SILVA VASCONCELLOS, Christianne, "La ruta atlántica del pensamiento afrodescendiente. Hacia un referencial teórico afro sobre la historia de la trata trasatlántica", en *Tabula Rasa*, núm. 21, 2014, pp. 325-349.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo Libros, 2010.
- THOMPSON, Edward P., "History from below", en *Times Literary Supplement*, 7 de abril, 1966, pp. 279-280.
- TODOROV, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.
- _____, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. Martí Mur Ubasar, Madrid, Siglo XXI, 2013.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press, 1995.
- ZIBECHI, Raúl, *Descolonizar la rebeldía: (des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Madrid, Zambra/Balarde, 2015.