



# Aportes del pensamiento latinoamericano en la descolonización del saber

*Contributions of Latin American Thought to the Decolonization of Knowledge*

*Contribuições do pensamento latino-americano na descolonização do saber*

Luis Martínez Andrade <sup>[a]</sup>

Louvain, Bélgica

<sup>[a]</sup> Université Catholique de Louvain

**Como citar:** MARTÍNEZ ANDRADE, L. Aportes del pensamiento latinoamericano en la descolonización del saber. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202330153, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330153>.

## Resumen

En este artículo abordamos el caso de algunas propuestas teóricas que han contribuido a la descolonización del saber en el campo de la Filosofía como en el de las ciencias sociales. A través del análisis de algunas cuestiones planteadas por la Filosofía de la liberación, los feminismos contrahegemónicos, la Pedagogía de Paulo Freire y la obra de José Carlos Mariátegui mostramos una línea de *continuidad/discontinuidad* con lo que hoy se ha denominado como giro decolonial. A partir de una perspectiva interdisciplinaria, combinando la historia intelectual, la filosofía política y la filosofía social, reconocemos los antecedentes geopolíticos del giro decolonial en el pensamiento crítico latinoamericano. Nuestro objetivo es ponderar la pertinencia de dichas corrientes intelectuales en la historia del pensamiento crítico.

**Palabras clave:** Marxismo. Liberación. Giro Decolonial. Modernidad.

<sup>[a]</sup> Doutor em Sociologia, e-mail: [luisma\\_andrade@hotmail.com](mailto:luisma_andrade@hotmail.com)

## Abstract

*In this article we address the case of some theoretical proposals that have contributed to the decolonization of knowledge in the fields of Philosophy and Social Sciences. Through the analysis of some issues raised by the Philosophy of Liberation, counter-hegemonic Feminisms, Paulo Freire's Pedagogy and the work of José Carlos Mariátegui, we show a line of continuity/discontinuity with what today has been called the decolonial turn. From an interdisciplinary perspective, combining Intellectual History, Political Philosophy and Social Philosophy, we recognize the geopolitical antecedents of the decolonial turn in Latin American critical thought. Our objective is to ponder the relevance of these intellectual currents in the history of critical thought.*

**Keywords:** *Marxism. Liberation. Decolonial Turn. Modernity.*

## Resumo

*Neste artigo, abordamos o caso de algumas propostas teóricas que têm contribuído para a descolonização do conhecimento nos campos da Filosofia e das Ciências Sociais. Por meio da análise de algumas questões levantadas pela Filosofia da Libertação, pelos feminismos contra-hegemônicos, pela Pedagogia de Paulo Freire e pela obra de José Carlos Mariátegui, mostramos uma linha de continuidade/descontinuidade com o que hoje se chama de virada decolonial. A partir de uma perspectiva interdisciplinar, combinando História Intelectual, Filosofia Política e Filosofia Social, reconhecemos os antecedentes geopolíticos da virada decolonial no pensamento crítico latino-americano. Nosso objetivo é refletir sobre a relevância dessas correntes intelectuais na história do pensamento crítico.*

**Palavras-chave:** *Marxismo. Libertação. Virada decolonial. Modernidade.*

---

## Introducción\*

No hay duda de que, actualmente, las tesis planteadas por la comunidad de argumentación Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (RESTREPO Y ROJAS, 2010) han ganado terreno tanto en la Filosofía (Rodríguez, 2021) como en las ciencias sociales (FRÈRE Y LAVILLE, 2022). Es evidente que, desde los primeros textos de esta comunidad de argumentación (Lander, 2000; Walsh et al. 2002) hasta sus actuales planteamientos, no solo ha cambiado el contexto sociopolítico sino también la relación intelectual entre algunos de sus protagonistas (MIGNOLO Y WALSH, 2018). Sin embargo, las líneas-fuerzas de esta comunidad de argumentación siguen vigentes: 1) “No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad” (MIGNOLO, 2007, p. 18); 2) La modernidad, el capitalismo y América Latina nacieron el mismo día (QUIJANO, 1992); 3) El *ego conquiro* (yo conquisto) del poder hispano-lusitano colocó las bases de una nueva ontología que inferiorizó a los pueblos no-occidentales (DUSSEL, 2007); 4) A partir de 1492, la idea de raza se convirtió en un elemento central de las *corpo-políticas* del proyecto de la modernidad (GROSFUGUEL, 2022). Por nuestra parte, y aunque ya hemos abordado estas líneas-fuerza en otros trabajos (MARTÍNEZ ANDRADE, 2011; MARTÍNEZ ANDRADE, 2019), en este artículo mostramos el papel de algunas *constelaciones*<sup>1</sup> de pensamiento que contribuyeron de alguna manera a la emergencia de lo que el filósofo Nelson Maldonado-Torres (2007) ha denominado el giro descolonial. Apoyados en las investigaciones de João Colares da Mota Neto (2016), de Stefan Silber (2018), de Eduardo Restrepo y de Axel Rojas (2010), entre otros, observaremos la importancia de la Filosofía de la liberación, de los feminismos de color, del proyecto geopolítico y pedagógico de Paulo Freire y del pensamiento de José Carlos Mariátegui en el proceso de descolonización del saber en Latinoamérica.

## Locus enuntiationis y momento analéctico

Durante la década del setenta del siglo pasado, la incipiente Filosofía de la liberación comenzó a colocar las bases de una descolonización epistemológica de la Filosofía. A partir de la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la existencia de una filosofía propia de nuestra América, esta *constelación* de pensamiento empezó a configurarse como una propuesta realmente descolonial (DUSSEL, 2015). En diálogo con las discusiones planteadas por la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y la sociología de la liberación, un grupo de jóvenes filósofos de diferentes universidades argentinas organizaron encuentros de manera regular para reflexionar sobre una cuestión en particular: ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido?

En un reciente trabajo titulado *Enrique Dussel y la Crítica de la modernidad*, el filósofo panameño Abdiel Rodríguez (2022) analizó tanto la trayectoria intelectual del filósofo Enrique Dussel como sus principales conceptos y categorías (Trans-modernidad, Totalidad/Exterioridad, entre otras),

con la finalidad de exponer la postura ética-política del fundador de la Filosofía de la liberación. Abdiel Rodríguez observa que, a partir de la década del noventa del siglo pasado, el filósofo argentino-mexicano —en diálogo con Aníbal Quijano (colonialidad del poder), Walter Dussel (diferencia imperial/diferencia colonial) e Immanuel Wallerstein (sistema-mundo moderno)— articuló la relación entre “el mito de la modernidad” (la emergencia del *ego conquiro*) y el desarrollo tanto del capitalismo como de la colonialidad del poder/saber. Por consiguiente, uno de los aportes de la filosofía de la liberación al giro descolonial radica en su planteamiento sobre el “origen del

---

\* Agradezco los comentarios y sugerencias del Dr. Patricio Lepe-Carrión de la Red Anticolonial.

<sup>1</sup> Entendemos por *constelación*, lo planteado por el filósofo e historiador alemán Martin Mulso cuando advierte que: “una constelación filosófica puede ser definida como un conjunto denso de personas, ideas, teorías, problemas o documentos en interacción los unos con los otros; en ese caso, sólo el análisis de este conjunto y no el de sus elementos aislados, hace posible la comprensión de efectos filosóficos y del devenir filosófico de esas personas, ideas y teorías” (MULSO, 2009, p.82).

mito de la modernidad”, es decir, en el momento en que Europa se abre hacia el Atlántico configurando así una nueva ontología de dominación a escala planetaria (MARTÍNEZ ANDRADE, 2021).

Para el filósofo panameño es importante comprender el paso de la crítica *de* la modernidad a la crítica *a* la modernidad, es decir, el deslizamiento de la crítica interna de la modernidad (totalidad) hacia la crítica desde la *exterioridad* (RODRÍGUEZ, 2022, p. 116).

Desde la publicación de su *Filosofía de la Liberación* en 1976, Enrique Dussel (2011) sostuvo que las negatividades corporales (las víctimas) son el *locus enuntiationis* del discurso descolonizador de la liberación. En ese sentido, la categoría de exterioridad es la más importante de la Filosofía de la liberación ya que parte de lo *radicalmente otro*, esto es, de los sujetos y pueblos negados por la modernidad occidental. De ahí que la lógica de la exterioridad o de la alteridad sea analéctica (DUSSEL, 2011). Al respecto, Eduardo Restrepo y Axel Rojas mencionan que: “la máxima crítica derivada de esta exterioridad del sistema (momento analéctico), va mucho más allá del método dialéctico negativo u ontológico de la totalidad” (RESTREPO Y ROJAS, 2010, p. 55). A diferencia de la dialéctica hegeliana, la *Filosofía de la liberación* planteada por Enrique Dussel partió desde la exterioridad del radicalmente Otro. Dicha irrupción puede ser percibida en los procesos de liberación o en los momentos de rebelión de las víctimas. No es simplemente un *proceso de reconocimiento* (HONNETH, 1997) sino un momento analéctico de los sujetos y comunidades que habían sido negadas por la modernidad/colonialidad. Así como el *Orientalismo* de Edward Said (2003) fue crucial para la emergencia de los estudios subalternos y postcoloniales (SILBER, 2018; CLAVARON, 2015), pensamos que la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel fue fundamental para el despliegue y desarrollo del giro descolonial puesto que propuso coordenadas filosóficas *distintas* para entender el *no-ser*.

Por su parte, el filósofo boliviano Juan José Bautista está convencido que la *Filosofía de la Liberación* marcó un punto de inflexión en el pensamiento crítico puesto “el Otro no es otro *alter ego*, sino quien ha sido negado en su humanidad por la totalidad occidental y cuyo reconocimiento implica el cuestionamiento del carácter colonizador de la Totalidad en su conjunto” (BAUTISTA, 2014, p. 24). Por tanto, el carácter del Otro, en la Filosofía de la liberación, debe ser concebido como *distinto* y no como *diferente* (DUSSEL, 2011).

## Feminismos de color

En *Marxismo negro. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono*, Daniel Montañez Pico (2020) señaló la importancia de los movimientos de emancipación protagonizados por las poblaciones negras, concretamente en los que las mujeres tomaron una participación activa, al tiempo que, reconoció la invisibilización que han sufrido en la memoria colectiva. A través del caso de la profesora sanvicentina de la Universidad de West, Rhoda E. Reddock, Daniel Montañez Pico hizo hincapié en la importancia de la temática del feminismo en el proceso de descolonización del saber. Efectivamente, el espacio caribeño no solo ha sido responsable de la emergencia de un feminismo descolonial (CURIEL, 2021; CURIEL Y PIÓN, 2022) sino también en el desarrollo de un marxismo anticolonial de gran calado (CADET, 2020).

Existe una amplia bibliografía en lo que refiere a la genealogía y los aportes de los feminismos de las *mujeres de color*. En este artículo decidimos apoyarnos en el trabajo de Ana Marcela Montanaro Mena (2017), de Liliana Suárez Navaz y de Rosalva Aída Hernández (2017) para subrayar la importancia de los feminismos contrahegemónicos producidos *desde* el Sur Global. Así, por *mujeres de color*, entendemos con la filósofa feminista María Lugones:

un término de coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos (LUGONES, 2008, p. 75).

Para la investigadora Ana Marcela Montanaro, el concepto de “colonialidad del género” propuesto por la filósofa feminista es una contribución no solo para los estudios de género sino también para el *giro descolonial* porque considera que las ideas de raza y de género se producen de forma paralela con los procesos de conquista y colonización (MONTANARO, 2017, p. 132). En ese sentido, y más allá de la visión heteronormativa del sociólogo Aníbal Quijano, este concepto sugiere que fue por medio de la idea de género como los habitantes del mundo colonizado fueron despojados de su humanidad. Para Ana Marcela Montanaro: “Decolonizar el feminismo supone no sólo realizar una genealogía de los patrones de poder de la colonialidad sino implica la necesidad de un debate sobre las posibilidades de construir una nueva propuesta política, metodológica situada” (MONTANARO, 2017, p. 150).

Por su lado, la labor de Liliana Suárez y de Rosalva Aída Hernández (2017) no solo ha contribuido a difundir las experiencias de las luchas feministas teorizadas *desde* el Sur sino que además ha abierto nuevas cuestiones en lo que refiere a las identidades de la frontera, al mestizaje, a la espiritualidad y, por supuesto, a la crítica del feminismo hegemónico. Durante nuestra investigación realizada en el año 2018 en torno a los feminismos contrahegemónicos (MARTÍNEZ ANDRADE, 2019), tuvimos la posibilidad de entrevistar a Rosalva Aída Hernández y al preguntarle sobre los nuevos desafíos del feminismo del Sur, la investigadora mexicana nos respondió lo siguiente:

Actualmente en toda Latinoamérica, pero sobre todo en México y en Centroamérica, el principal reto es hacerle frente a la pedagogía del terror que está utilizando los cuerpos de las mujeres para enviar mensajes y marcar territorios. Por ejemplo, las compañeras que fueron violadas en Atenco [represión por parte del Estado mexicano en el mes de mayo del año 2006 en la administración del entonces presidente Enrique Peña Nieto], ellas hablaban de sus cuerpos como medios para expresar mensajes. Estamos en un momento de violencias extremas en el que es urgente detener esta violencia y pararla desde una radicalidad, pero desde una radicalidad que construya alianzas que incluya a los hombres que están siendo víctimas de dichas violencias. Hay un proyecto muy interesante llamado *Feminist Freedom Warriors* y que es un banco de historias digital organizado por Linda E. Carty y Chandra Talpade Mohanty en la que recopilan las experiencias de lucha de feministas del sur global. Si observas, las estrategias de muerte son transnacionales, por tanto, las estrategias de lucha están obligadas también a cruzar fronteras. De allí la importancia de cruzar las fronteras “desde abajo” y, como dicen bien los zapatistas, “desde abajo y a la izquierda”. Si no queremos caer en agendas tibias y trivializadas, necesitamos construir un trabajo de base que atraviese las fronteras (HERNÁNDEZ, 2019, p. 174).

Por su parte, el teólogo Stefan Silber afirma que, desde la mirada de las mujeres indígenas, el trabajo de Rosalva Aída Hernández ha contribuido, por un lado, en la descolonización del feminismo y, por el otro, en una crítica al giro decolonial desde la perspectiva de género (SILBER, 2018, p. 81). En el mismo orden de ideas, este teólogo alemán reconoce los aportes de la historiadora y socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui en el giro descolonial.

Actualmente, la teóloga brasileña Nancy Cardoso (2022) se encuentra desarrollando, en la línea de la teología *queer* de la liberación de Marcella Althaus-Reid, una crítica al modelo de la agricultura industrial promovido por la modernidad capitalista en detrimento no solo de los vínculos sociales sino también del medio ambiente. A partir de las experiencias agroecológicas del modelo de producción familiar, Nancy Cardoso observa el papel del concepto de cultura de las semillas en las formas de socialización que se oponen a la dinámica de la agroindustria. En ese sentido, la agroecología es entendida como un proceso erótico entre los y las campesinas con la Tierra (CARDOSO, 2022, p. 227).

Desde la primera ola del feminismo latinoamericano (MILLÁN, 2012) hasta los feminismos descoloniales, pasando por el feminismo chicano, las teologías feministas (TAMAYO, 2017), el feminismo afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020), el feminismo comunitario o el eco-feminismo, notamos la crítica *situada* de los feminismos contrahegemónicos tanto hacia las estructuras patriarcales de la modernidad como a la instrumentalización del feminismo blanco por parte de las estructuras neocoloniales del poder.

## Pedagogía de la liberación

Según Matthias Preiswerk (1998), investigador suizo y pastor metodista, la emergencia, durante los años 1960, de la educación popular coincidió con el nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana. En ese

sentido, la figura del pensador brasileño Paulo Freire es central para comprender el vínculo entre educación popular y teología de la liberación. Originario de la ciudad de Recife, Paulo Freire es actualmente presentado como uno de los principales teóricos de la pedagogía crítica. Sin embargo, nos parece que Paulo Freire ha sido considerado más como un pedagogo que como un pensador crítico en el amplio sentido del término. Para el investigador brasileño João Colares de Mota Neto (2016), la obra de Freire se encuentra en el origen de lo que hoy se conoce como giro descolonial. Si bien la obra de Freire es muy vasta, en este acápite, nos enfocamos en su libro *Pedagogia do Oprimido* puesto que en este libro el pensador brasileño no solo cita autores marxistas (Karl Marx, Rosa Luxemburgo, Georg Lukács, Karel Kosík, Lucien Goldmann, Gajo Petrovic, Erich Fromm, entre otros) sino que además plantea temáticas importantes para una teoría crítica anticolonial. Redactado en el exilio, *Pedagogia do Oprimido* es una obra que tiene su origen en la experiencia de Freire en el *Serviço Social da Indústria* (SESI) de Recife. Según el investigador Mota Neto (2016, p. 152), entre 1946 y 1954, Paulo Freire realizó sus primeras experiencias de alfabetización que lo llevarían a la elaboración en 1961 de lo que se conoce como “método Paulo Freire”. Esta experiencia fue crucial en su concepción de la cultura popular y en el trabajo de *concientización* de las clases populares. De hecho, Mota Neto (2016, p. 158) observa una ruptura en el pensamiento de Freire, a través de su *Pedagogia do Oprimido* pues se hace evidente su incorporación del marxismo: interés por la noción de clase social, opresión y explotación. Al respecto, Mota Neto sostiene que:

O livro *Pedagogia do Oprimido* marca uma virada no pensamento de Paulo Freire, não porque tenha abandonado as ideias que defendeu nos dois livros anteriores, mas porque as radicalizou, por meio de uma leitura claramente mais politizada e progressista da história, associada, no plano intelectual, ao marxismo não ortodoxo, e, no plano da estratégia política, ao projeto socialista das esquerdas democráticas (MOTA NETO, 2016, p. 175).

Desde el prólogo de *Pedagogia do Oprimido*, se puede observar que el autor se dirige tanto a cristianos como a marxistas (FREIRE, 2021, p. 34) para subrayar el papel del diálogo con el pueblo y, en concordancia con algunos planteamientos de Walter Benjamin y Rosa Luxemburgo, considera que el sujeto de conocimiento es el sujeto que lucha. Al inicio del primer capítulo, Freire reconoce el papel de la estructura de opresión de la sociedad moderna capitalista que *deshumaniza* a los seres humanos. Lejos de asumir una supuesta posición de neutralidad, propia de la teoría tradicional, el pensador brasileño señala el antagonismo y las contradicciones sociales. Incluso, superando el eurocentrismo de algunos miembros de la Escuela de Fráncfort, Freire contextualiza el proceso de *deshumanización* que padecen los pueblos colonizados. Apoyado sobre los aportes de Frantz Fanon y de Albert Memmi, el pensador brasileño coloca las bases de una teoría crítica anticolonial. El autor de *Pedagogia do Oprimido* estaba interesado en analizar no solo el proceso de dominación sociocultural del colonialismo (invasión cultural, deshumanización) sino también la manera cómo los colonizados adoptaban los valores de la clase dominante a través del colonialismo interno. Al igual que el autor de *Les damnés de la terre* (FANON, 2002), Paulo Freire observa los nefastos efectos del colonialismo en la subjetividad de los colonizados. Efectivamente, los colonizados no se asumen como seres humanos sino como cosas o bestias. En ese sentido, el pensador brasileño escribió que: “a autodesvalia é outra característica dos oprimidos” (FREIRE, 2021, p. 69).

Inspirado en la obra de Erich Fromm (1971), Paulo Freire considera fundamental el papel de la *praxis* de los sujetos en la lucha contra las fuerzas necrófilas de la sociedad capitalista. Si para el sociólogo alemán, el síndrome de decadencia implica procesos de amor a la muerte y de narcisismo maligno. En oposición al síndrome de decadencia, Fromm propone el término de síndrome de crecimiento. La noción de síndrome de crecimiento tiene eco en la idea de “ser más” de Freire. Observamos pues que la *recepción activa* del pensador brasileño de las ideas del marxismo humanista y de las corrientes anticoloniales fue crucial para su propuesta de educación problematizadora la cual implica la revalorización de la subjetividad de los seres humanos. Si la educación bancaria legitima la dominación de clase y concibe a los seres humanos como entidades pasivas, la educación problematizadora contribuye a rescatar su subjetividad. Por tanto, el diálogo y la colaboración entre educador/educando es crucial en el proceso pedagógico y sociopolítico.

En su obra *Teologías da Libertação para os nossos dias*, el teólogo y biblista Marcelo Barros (2019) sostiene que Paulo Freire fue un precursor de la teología de la liberación. En ese sentido, no es fortuito que el “método Freire” haya sido empleado en el proceso político-pedagógico de las Comunidades Eclesiales de Base en Latinoamérica.

## Ni calco, ni copia

En la obra *La Fabrique de l'émancipation* los sociólogos Bruno Frère y Jean-Louis Laville declaran que, frente a la “monocultura del conocimiento” (2022, p. 184) y ante la ilusión de la ideología del progreso, la fuerza de las Epistemologías del Sur, concretamente los aportes de la inflexión modernidad/colonialidad, abre nuevas brechas no solo en la crítica de la dinámica necrofílica de la modernidad sino que también esboza nuevos horizontes civilizatorios. Al respecto, declaran estos sociólogos que: “los estudios descoloniales sugieren ampliar el análisis marxista de las dimensiones económicas y políticas del colonialismo por aquella de la colonialidad tanto en su dimensión cognitiva como simbólica” (FRÈRE Y LAVILLE, 2022, p. 186). Rehabilitando los aportes de Enrique Dussel, de Walter Mignolo y de Aníbal Quijano, los autores no solo reconocen la injusticia epistémica –producto del eurocentrismo– sino que además hacen hincapié en la heterogeneidad histórica-cultural de las diversas sociedades y pueblos. No es fortuito que la figura de José Carlos Mariátegui sea evocada para ponderar el peso del imaginario indígena y campesino en las luchas sociales contemporáneas.

Efectivamente, José Carlos Mariátegui (1894-1930) no solo fue el fundador del Partido Socialista Peruano (1928), sino, además, el pensador marxista más vigoroso y original de Latinoamérica (LÖWY, 2007). Precursor de una Teoría crítica anticolonial (MARTÍNEZ ANDRADE, 2023), la obra de Mariátegui se distingue, según lo consignado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano en el prólogo a los *Textos Básicos* del amauta, por indagar la unidad tensional entre el logos y el mito (MARIÁTEGUI, 1991). Quizá es en el pensamiento del sociólogo peruano, dentro de los protagonistas de la colectividad de argumentación Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, donde se puede percibir nítidamente las “improntas de la obra de Mariátegui” (MONTROYA HUAMANÍ, 2018). Según el investigador peruano Segundo Montoya es en el año de 1986 cuando Aníbal Quijano “redescubre” el marxismo de Mariátegui y, por tanto, abre dos frentes en su perspectiva epistemológica: por un lado, el reconocimiento de la colonialidad como eje co-constitutivo de la modernidad y, por el otro, la afrenta contra el eurocentrismo (MONTROYA HUAMANÍ, 2018, p. 97). A partir de un análisis cronológico-analítico de los textos redactados entre 1979 y 1993 por el sociólogo peruano, Montoya Huamaní observa la emergencia de tres temáticas importantes en su pensamiento: 1) la crítica a la racionalidad eurocéntrica a través de la tensión entre mito y logos; 2) la tematización del concepto de raza y 3) la heterogeneidad histórico-estructural.

No podemos pasar por alto la agudeza y las audaces intuiciones que tiene Mariátegui –y que Quijano incorpora a su perspectiva crítica de la colonialidad– para identificar que las relaciones de sujeción entre “blancos”, “indios”, “negros” y “mestizos” no son en principio solo de explotación económica de la fuerza de su trabajo; incluso no se originan en ella o por ella, sino que revelan otra procedencia de orden intersubjetivo: la categoría de “raza”. Ya que para Quijano el constructo “raza” se convirtió en el primer criterio fundamental para la clasificación social de la población mundial (MONTROYA HUAMANÍ, 2018, p. 123).

Por su parte, Mike Gonzalez (2019) insiste en el carácter creativo del marxismo de Mariátegui. Para Gonzalez los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) fue “una contribución política clave para el movimiento” de la clase trabajadora de Perú (2019, p. 164).

En otro orden de ideas, no se puede soslayar el texto “Aniversario y Balance” publicado en septiembre de 1928, el número 17 de *Amauta*, en el que José Carlos Mariátegui toma distancia de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y pugna por un socialismo indoamericano, pues: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco

y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva” (MARIÁTEGUI, 1991, p. 127).

## Conclusiones

Es evidente que, por cuestiones de espacio, en este artículo no pudimos mencionar otras figuras (Aimé Césaire, Oswald de Andrade, José María Arguedas, Orlando Fals Borda, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura, etc.) y corrientes de pensamiento (Teoría de la Dependencia, Teologías de la liberación, Investigación Acción Participativa, Estudios culturales latinoamericanos, Teatro del Oprimido, Marxismo negros y caribeños, Giro Eco-territorial, entre otras) que contribuyeron no solo a una descolonización del saber sino que, de alguna manera, posibilitaron la emergencia del giro descolonial (MARTÍNEZ ANDRADE, 2023).

A diferencia de Walter Dignolo que sugiere que “la teología de la liberación, como el marxismo, es blanco-mestiza y se resiste al liderazgo indígena” (2007, p. 208) pensamos que, precisamente, no podríamos entender la configuración de los movimientos populares antiimperialistas y anticapitalistas (como el movimiento neozapatista del sureste mexicano o el *Movimiento de los trabajadores sin-Tierra* de Brasil, por ejemplo) sin la referencia a estas *constelaciones*. De hecho, el posicionamiento de Walter Dignolo, como el de otros tantos decoloniales, nos hace pensar que ese rechazo al marxismo los hace caer presa de los discursos culturalistas que omiten el peso de la explotación capitalista. En *Historias locales/diseños globales*, Dignolo insiste en que:

Hay, sin embargo, otra precaución que debemos tomar frente a la afirmación de que “no hay tal cosa como un dentro y un fuera”. Lo que esa proposición afirma es que deberíamos eliminar las dicotomías de nuestro vocabulario. Y en ese principio sí que creo, ya que el discurso colonial fue una de las estrategias más poderosas en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial para producir dicotomías que justificaran la voluntad de poder. Históricamente, eso es así. Puedo estar de acuerdo en que no hay un dentro y un fuera, ahí afuera en el mundo. Me agrada eliminar dicotomías, o al menos intentarlo. Lo que es más difícil de conseguir es olvidar o eliminar las dicotomías históricas que el discurso y la epistemología coloniales impusieron al mundo inventado las diferencias coloniales (MIGNOLO, 2018, p. 417).

Por nuestra parte, estamos más interesados en destruir la actual formación social que en entretenernos eliminando las dicotomías discursivas puesto que la *materialidad* de las condiciones de (re)producción social es cada vez más apremiante. Frente al caos climático y a la crisis civilizatoria, estamos convencidos que el análisis de clase/raza/género sigue siendo indispensable para develar las falsas dicotomías presentadas por los discursos académicos. Quizá es allí donde el pensamiento indómito de José Carlos Mariátegui sigue siendo imprescindible.

## Bibliografía

- BARROS, M. *Teologias da libertação para os nossos dias*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BAUTISTA, J. J. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Trotta, 2014.
- CADET, J. J. *Le Marxisme Haïtien. Marxisme et anticolonialisme en Haïti (1946-1986)*. Paris: Delga, 2020.
- CARDOSO, N. Land Lovers. From Agropornography to Agroecology. In: *Decolonizing Ecotheology. Indigenous and Subaltern Challenges*. edited by S. Lily Mendoza and George Zachariah. Oregon: Pickwick, 2022.
- CLAVARON, Y. *Petite introduction aux Postcolonial studies*. Paris: Kime, 2015.
- CURIEL, O. Le féminisme décolonial en Abya Yala. *Multitudes*, v. 84, n. 3, 2021. DOI: <https://doi.org/10.3917/mult.084.0078>.
- CURIEL, O.; PIÓN, R. The Contributions of Afro-descendant Women to Feminist Theory and Practice: Deuniversalizing the Subject “Women”. *Hypatia*, v. 37, n. 3, p. 478-492, 2022. DOI: [10.1017/hyp.2022.45](https://doi.org/10.1017/hyp.2022.45).

- DUSSEL, E. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2011.
- DUSSEL, E. *Filosofía del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal, 2015.
- FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2021.
- FRÈRE, B.; LAVILLE, J. L. *La Fabrique de l'émancipation. Repenser la critique du capitalisme à partir des expériences démocratiques, écologiques et solidaires*. Paris: Seuil, 2022.
- FROMM, E. *The Heart of Man Its Genius for Good and Evil*. New York: Harper & Row, 1971.
- GONZALEZ, M. *In The Red Corner. The Marxism of José Carlos Mariátegui*. Chicago: Haymarket, 2019.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GROSFUGUEL, R. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal, 2022.
- HERNÁNDEZ, R. A. Si no construimos alianzas para hacer frente a esta violencia vamos a ser cada vez mucho más vulnerables. In: *Feminismos a la Contra*. Entre-vistas al Sur Global editado por Luis Martínez Andrade. Santander: La Vorágine, 2019.
- HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- LANDER, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- LÖWY, M. *El marxismo en América Latina*. Antología, desde 1909 hasta nuestros días. Santiago de Chile: LOM, 2007.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, 2008. Disponible en: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>.
- MARTÍNEZ ANDRADE, L. *Religión sin redención*. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina. México: Universidad de Zacatecas, 2011.
- MARTÍNEZ ANDRADE, L. *Feminismos a la Contra*. Entre-vistas al Sur Global. Santander: La Vorágine, 2019.
- MARTÍNEZ ANDRADE, L. Luces Y Sombras De La Escuela De Frankfurt. Materialidad Negativa Y Exterioridad. *Revista Laguna*, v. 49, pp. 59-75, dez. 2021.
- MARTÍNEZ ANDRADE, L. *Teoría crítica anticolonial*. Ensayos de historia intelectual. Tirant Lo Blanch: Valencia, 2023.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Textos básicos*. Prólogo de Aníbal Quijano. Lima: FCE, 1991.
- MALDONADO-TORRES, N. La descolonización y el giro des-colonial. *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, n. 7, 2007.
- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, W. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2018.
- MIGNOLO, W.; WALSH, C. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham/Londres: Duke University Press, 2018.

- MILLAN, M. De la périphérie vers le centre: origines et héritages des féminismes latino-américains. *Revue Tiers Monde*, n. 209, 2012.
- MONTAÑEZ PICO, D. *Marxismo negro*. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono. México: Akal, 2020.
- MONTANARO MENA, A. M. *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Dykinson, 2017.
- MONTOYA HUAMANÍ, S. *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos, 2018.
- MOTA NETO, J. C. *Por uma pedagogia decolonial na América Latina*. Curitiba: CRV, 2016.
- MULSOW, M. Qu'est-ce qu'une constellation philosophique? *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 1, 2009.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- RODRÍGUEZ, A. *Pensamiento crítico: Ensayos sobre Filosofía de la Liberación y Decolonialidad*. Lima: Heraldos, 2021.
- RODRÍGUEZ, A. *Enrique Dussel y la crítica a la modernidad*. Lima: Heraldos, 2022.
- SAID, E. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, 2003.
- SILBER, S. *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*. Cochabamba: Itinerarios editorial, 2018.
- SUAREZ NAVA, L.; HERNÁNDEZ, R.A. *Descolonizando el feminismo*. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Catedra, 2017.
- TAMAYO, J. J. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.
- PREISWERK, M. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petropolis: Vozes, 1998.
- QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 9, 1992.
- WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

---

RECEBIDO: 09/03/2023  
APROVADO: 19/07/2023

RECEIVED: 03/09/2023  
APPROVED: 07/19/2023