

TRABAJO DE FIN DE GRADO

**¿Quiénes somos?: *Abya Yala* o
Nuevo Mundo. La herida colonial y
la identidad mestiza en
Latinoamérica**

Grado en Filosofía

Año académico: 2021-22

Alumna: Valentina Mariel Forquera

Tutora: Chaxiraxi María Escuela Cruz

“Nos suspendieron en el tiempo,
suspendieron el ciclo de nuestra vida,
nos crecieron la noche, tétrica y fría,
nos cubrieron de polvo los ojos y el alma,
nos cortaron los diez dedos de las manos,
y los diez dedos de los pies.

Nos suspendimos en el vacío,
en las cuevas ocultas,
en los escombros de la guerra,
en las piedras edificadas.

Nos suspendimos en el salvajismo,
en las oraciones a los santos,
en los ojos de los sacerdotes,
en el discurso de los gobernantes,
en las armas de la esclavitud.

Nos suspendieron en la historia.

Sin materia, sin deseo, sin alivio”

(Andrés López Díaz, “Nos suspendieron”).¹

¹ Fragmento traducido del poema “La Spajesotik”, escrito en lengua tsotsil (mayense).

Índice

1. Introducción	4
2. Antecedentes	5
2.1. América: la invención de un continente	5
2.2. La herida colonial de la memoria y el peligro de la historia única	8
3. Estado actual	12
3.1. Indigenismo	12
3.2. Teoría decolonial	14
4. Discusión y posicionamiento	17
4.1. El otro y la subjetividad moderna dominante	17
4.2. Colonización y colonialidad residual	22
4.3. El hedor de América y la pulcritud de Europa	25
4.4. Los marginados y la potencialidad integradora de la identidad latinoamericana	28
5. Conclusión y vías abiertas	33
Referencias bibliográficas	35

1. Introducción

A lo largo del presente trabajo se pretende analizar la identidad latinoamericana, una identidad entendida desde el mestizaje étnico y la lucha de culturas que se produce a partir de los procesos intrusivos de colonización. El trabajo se ha dividido en cuatro apartados: “Antecedentes”, “Estado Actual”, “Discusión y Posicionamiento” y “Conclusión y vías abiertas”. En el primer apartado fue necesario tratar el origen de “América”, así como la categoría de “bárbaros” adjudicada por los colonizadores a los indígenas nativos. Asimismo, se expuso la ruptura histórica y la herida de la memoria que se generó no solo con la invasión, sino también con el posterior desarrollo de un peligroso relato único (Adichie) que silencia, margina y tergiversa una parte de la historia mientras exalta a la otra. En el segundo apartado, podemos ver dos grandes propuestas frente al problema ético, social, histórico e identitario que plantea el encuentro entre occidentales y habitantes originarios: el indigenismo y la teoría decolonial. Esta última estará presente a lo largo del trabajo y, sobre todo, en el tercer apartado. En el tercer apartado se ha establecido un intencionado diálogo entre diversos autores, es así que se han desarrollado y expuesto diversas ideas en cuatro subapartados: la subjetividad moderna dominante, el “yo conquisto” como origen del “yo pienso”, con Descartes y Enrique Dussel; de la mano de Walter Dignolo, la colonialidad residual que se forja a lo largo del periodo de colonización y pervive aún después de la independencia; la identidad bilateral (hedor y pulcritud) del sujeto moderno latinoamericano, una identidad que rechaza su propia historia y persigue una supuesta idea de “progreso” y “blanquitud” presente en occidente, con la presencia de Dussel, Bolívar Echeverría y Rodolfo Kusch; y, por último, con Walter Benjamin y Leopoldo Zea, la necesidad de incorporar a los marginados en la historia, asumir nuestra responsabilidad con el pasado y entender, en este sentido, como la historia de América nos brinda una gran potencialidad integradora. Para acabar, el cuarto apartado concluye con una recapitulación de las ideas expuestas y una mención a la teoría decolonial como posible vía (de dilucidación filosófica y movilidad social), aun en construcción, frente al problema identitario, histórico y social que presenta Latinoamérica.

2. Antecedentes

“En 1492, los nativos descubrieron que eran indios,
descubrieron que vivían en América,
descubrieron que estaban desnudos,
descubrieron que existía el pecado,
descubrieron que debían obediencia a un rey y a una
reina de otro mundo y a un dios de otro cielo,
y que ese dios había inventado la culpa y el vestido
y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara
al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja” (Galeano, 2012, p. 324).

2.1. América: la invención de un continente

Al preguntarnos por la identidad latinoamericana nos surge una cuestión fundamental: ¿qué significa eso de ser latinoamericano, por qué nos referimos a nosotros mismos con el término “América Latina”? El continente recibe el nombre de “América” en el siglo XVI y de “América Latina” en el siglo XIX. De entrada, el solo plantear la pregunta por nuestra identidad nos obliga a utilizar nociones que nos remontan a una sumisión histórica, a la imposición de unos términos ajenos a los habitantes de dicho continente. “América” no era ni mucho menos un término que sus habitantes utilizaran de manera autorreferencial, por el contrario, esta palabra responde a una necesidad del Imperio español de definir aquello otro, aquel Nuevo Mundo que había sido “descubierto”. Las comillas del “descubierto” no están por azar del lenguaje, sino que el ya conocido y reconocido “Descubrimiento de América” no supuso realmente un descubrimiento, porque no había nada oculto que descubrir. El hecho histórico del descubrimiento solo es entendido desde la visión de occidente, en un primer momento, el Imperio español, que desconocía la existencia de este territorio y, por ende, consideraba que lo que su visión no ocupaba, no tenía lugar en el mundo. Descubrir es desvelar algo que estaba cubierto, revelar algo oculto, América no se descubre, América se inventa, se dibuja en un mapa, se denomina a gusto del centro hispano-cristiano y se reproduce en el imaginario colectivo.

La idea de América como invención fue propuesta en los años 40 por el historiador y filósofo mexicano Edmundo O'Gorman en su obra *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. El descubrimiento supone una objetivación del territorio y sus habitantes, como si no fueran nada más que un elemento que espera el reconocimiento de occidente; la invención implica, por el contrario, reconocer que ese territorio ya existía, tenía nombre, civilizaciones, culturas, pensamiento... y fue un imperio el que, arrasando con todo ello, inventó "América" y borró del mapa, dada su superioridad armada, todo lo que previamente constituía y definía ese lugar y su población. "América" no fue descubierta, sino inventada, hasta el 1492 no existía ni estaba presente y descrita en ningún mapa. Los indígenas no conocían "América", sino que se referían a su tierra como Tawantinsuyu (región andina), Anáhuac (región azteca) o Abya Yala (el término más antiguo conocido hasta ahora). No se descubrió porque ya existía, no se descubrió porque ya tenía nombre, se inventó porque en lugar de intentar conocer aquello otro, se impuso una forma de ser cultural, política, económica y teológica que sumió en el olvido a la que ya pertenecía a ese territorio. "América" fue lo que el Imperio español dijo que era, como continente no fue más que el producto de la expansión territorial de dicho imperio. En su descripción, siempre fue considerada al margen de un centro económico, político, intelectual y social, Europa. Su introducción a ese centro de poder como apéndice del mismo fue, además e irónicamente, tomada como un acto de bondad y benevolencia, qué mejor para los indígenas originarios que el saqueo, la apropiación de tierras, el genocidio y la muerte espiritual e imposición cultural del gran Imperio español.

La historia se construyó y se contó cómo quería ser contada, bajo una visión absolutista que jamás consideró relevante la perspectiva de los nativos, pues ni siquiera eran entendidos como personas, no se adecuaban a la noción de humanidad. Los indígenas de América no fueron sujetos de la historia, sino objetos de la misma, pertenecieron a ella, pero se decidió que no estaban dotados de las capacidades necesarias para forjarla, para escribir su propia historia y protegerla bajo una memoria histórica viva. Los mayas preservaban los hechos más importantes o característicos de su forma de vida cotidiana por medio de la escritura de jeroglíficos en cerámica, códices, muros, tallados en piedra o madera... También se contaba con las historias de los aimaras y quechuas narradas oralmente, sin embargo, todo ello fue destruido y negado por los colonizadores. Como

bien afirma Walter Mignolo (2017) en su obra *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*:

Según el concepto regional de historia definido en el mundo occidental desde la antigua Grecia hasta la Francia del siglo XX, las sociedades sin escritura alfabética o las que se expresaban en lenguas que no fuesen las seis lenguas imperiales de la Europa moderna no tenían historia. De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada por la historia de la Europa moderna. (p. 17)

La “humanidad” era pensada solo en términos europeos. El resto de los habitantes del mundo que no se adherían a esos cánones de humanidad pertenecían a la categoría de bárbaros. El término “bárbaro” proviene del griego “βάρβαρος”, siendo su origen la onomatopeya “bar-bar”, el sonido que los griegos oían de aquellas personas que no hablaban griego o latín. Esta palabra se asemeja al concepto balbucear, emitir sonidos que son incomprensibles para quien los recibe. Los bárbaros eran, por tanto, aquellos que balbuceaban, en definitiva, que hablaban lenguas extranjeras. En su forma latina, que será aquella que llegue a definir a los habitantes del continente americano, la palabra bárbaro adquirió connotaciones morales más allá de la lengua hablada, se podría traducir, en este sentido, como “salvaje”, seres no civilizados. Los bárbaros eran aquellos que no hablaban ninguna de las lenguas oficiales del imperio, no contaban con formas de gobierno similares a las del imperio o no estaban adscritos a la religión cristiana. Todos ellos eran considerados faltos de razón, moral y humanidad. “El hombre es igual a todos los hombres por la razón, pero será desigual por las limitaciones que la misma naturaleza física del hombre impone a esta misma razón” (Zea, 1992, p. 29). La discriminación llevada a cabo cuenta, además, con fundamentos basados en la naturaleza, los individuos discriminados no solo no cuentan con razón, sino que no pueden acceder a ella, pues esa es su naturaleza. Esta lógica de opuestos inconmensurables (civilización contra barbarie) que rigió a Europa mostró una incapacidad dialógica y comprensiva que acabó en la superposición de una cultura sobre otra, en el dominio agresivo y ciego de Europa sobre América. La lógica se sustenta en un sistema racista que justifica y favorece la vanagloria de una cultura y la marginación de otras muchas culturas y formas de vida y

entendimiento del mundo; la humanidad, la razón y el pensamiento solo pueden ser europeos. El racismo se extiende más allá del color de piel o la sangre, el racismo ataca a la lengua, la cultura, la religión o forma de vida espiritual, la nación, etc. Los discursos hegemónicos establecen ciertos estándares raciales que salvaguardan una “raza” (más bien etnia) y condenan a las restantes, todo ello sustentado ideológicamente, pues la diferencia racial en el ser humano no existe ni biológica ni científicamente. “Ninguna empresa imperial, ni las de antes ni las de ahora, descubre. La aventura de la usurpación y el despojo no descubre: encubre. No revela: esconde. Para realizarse, necesita coartadas ideológicas que conviertan la arbitrariedad en derecho” (Galeano, 1986, p. 116). Las ideas salvan y condenan; construyen y destruyen.

2.2. La herida colonial de la memoria y el peligro de la historia única

América, por tanto, se vio obligada a adoptar formas de vida externas que arrasaban con las propias, los pueblos indígenas no tuvieron opción: morir o servir al Rey de turno. Los silenciaron, les robaron el nombre, les obligaron a ser quienes no eran. El racismo fue un punto de anclaje fundamental en la formación de un discurso que justificara la imposición de una cultura sobre otra, es precisamente la suposición de una superioridad natural evidenciada en las diferencias raciales la que permitió gestar un dominio violento y genocida con absoluta impunidad. La ruptura en todo sentido (cultural, histórica, espiritual, etc.) que genera la herida colonial produce, asimismo, una herida en la historia y la memoria de los habitantes indígenas. La historia de un pueblo resulta fundamental en la constitución de su identidad. La memoria, además, es un elemento indispensable a la hora de construir esa historia. La memoria se forma tanto individual como colectivamente, y ambas nos remiten a la identidad. Por un lado, en el caso de la memoria individual, la identidad es personal porque cada persona forma recuerdos únicos que dependen de cómo esté situado en el mundo y de qué aspectos del mismo le interese conservar. Por otro lado, la memoria colectiva desemboca en la configuración de identidades más amplias, como puede ser la identidad de un pueblo o un continente, que necesitan de la comunicación entre diferentes recuerdos y testimonios individuales. Los riesgos de formar una memoria con distintos recuerdos es que si no tenemos el suficiente cuidado podemos acabar en una historia que silencia ciertos relatos y magnifica otros hasta generar una historia unívoca que en apariencia abarca todos los

relatos, pero, en el fondo, selecciona de manera interesada y abusiva aquellos que convienen al poder que subyace bajo la creación de relatos oficiales.

La memoria se vincula al pasado, reconoce las huellas que los acontecimientos van dejando, pero esas huellas pueden ser manipuladas e incluso totalmente suprimidas. El “Descubrimiento de América” se nos cuenta como un triunfo porque se ignora el relato de quienes fueron conquistados, la invasión y no la conquista. A día de hoy se conservan varios relatos sobre este proceso histórico vivido desde el otro lado, pero son fundamentalmente “los transmitidos por Sahagún y Durán (los que) cubren la totalidad de los acontecimientos, desde la llegada de los primeros españoles (o incluso antes) hasta la rendición y la muerte de Quauhtemoc” (Todorov, 1993, p. 42), estos son el *Códice Florentino* y el *Códice Durán*.² Ahora bien, aunque estos relatos aportan visiones distintas a las oficiales y, en cierta medida, más cercanas a lo vivido por los nativos³, no dejan de ser relatos de españoles, de forma que seguimos encontrando la presencia de Dios y la culpa cristiana, así como la defensa de la superioridad española. Moctezuma, el emperador del Imperio mexica, se describe como una persona fatalista, soberbia y orgullosa que se oponía al destino de Dios, ya que, según se explica, los españoles no hubieran llegado hasta allí si no lo hubiera permitido Dios. Podríamos pensar que más que resistencia al destino era una lucha por su pueblo y la preservación del mismo que estaba siendo destruido por los invasores. Como vemos, la memoria transita un proceso de selección donde conserva ciertos acontecimientos y olvida otros, es la lógica natural de la memoria. En efecto, como afirma Todorov en su obra *Los abusos de la memoria*: “la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (el olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente una interacción de ambos” (2000, pp.15-16). Conservación y olvido son necesarios, pero según la intención de tal selección, el olvido también se puede convertir en un acto de violencia. La historia oficial que todavía hoy se enseña selecciona, en efecto, el punto de vista de los conquistadores, de ahí que el continente reciba el nombre de

² El primero es el último de un compendio de doce libros que conforman la *Historia general de las cosas de Nueva España* escrita en español y náhuatl por el franciscano Bernardino Sahagún, junto con la colaboración de los propios indígenas. El segundo, también conocido como *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, es un manuscrito realizado por el fraile dominico Diego Durán que relata la historia antigua de los mexicas (los aztecas).

³ Ambos manuscritos recogen narraciones de los propios habitantes, como son los denominados “anuncios” previos a la llegada de los españoles: un cometa, un incendio, hombres de dos cabezas, un pájaro con diadema, etc. También se narran las primeras impresiones ante la llegada de los invasores (que en un primer momento confundieron con dioses), la reacción de Moctezuma y demás sucesos que solo los propios indígenas podían transmitir.

“América”, que se hable del “Descubrimiento de América”, que se celebre con gozo la conquista. Todo ello es posible porque se suprime la otra parte de la historia, la que muestra la conquista como una invasión, el descubrimiento como una invención, y que no celebra, sino lamenta las muertes.

La construcción de una historia descompuesta, que recoge las descripciones que benefician a los colonizadores y eliminan las restantes, nos ofrece un punto de vista lineal y con intenciones claramente homogeneizadoras que se abstraen de las evidentes diferencias hasta destruir por completo la viveza que mantiene en pie a las diversas comunidades y culturas. Esta idea ha sido brillantemente expuesta por la escritora Chimamanda Ngozi Adichie en su obra *El peligro de la historia única*. Tanto en África como en América se ha producido la asunción de un monopolio de la verdad europeo que expande la creencia en un relato único que deslegitima el resto de las historias. En el caso de América, la ruptura histórica que produjo la exterminación de personas y de todo tipo de soporte que conservara y preservara sus vidas, sus recuerdos, su historia, trajo consigo un gran desconcierto, pues mutilaron todo cuanto mantenía su forma de ver y entender el mundo; y, sobre todo, vulnerabilidad, ya que los nativos quedaron al descubierto frente una amenaza física y epistémica, las mentes también son colonizadas. Esto permitió la introducción progresiva del relato europeo, una historia única que al comienzo se rechazó, pero que con el tiempo absorbió todo pensamiento uniformándose en una sola creencia generalizada. La condena de no mimetizarse con esa historia es la exclusión, la marginación, la no existencia, y resulta doloroso y frustrante luchar cuando ni siquiera se es reconocido. No es fácil soportar la nada, caer en el olvido absoluto, por ello elegimos ser lo que nos dicen que seamos, para por lo menos ser algo y no nada. El gran problema del relato único es la ceguera con la que se narra, incapaz de ver más allá de sí mismo, arrasa con cualquier otra voz que quiera alzarse y decir su verdad. La incapacidad de oír y ver más allá crea relatos no solo únicos, sino también inconsistentes e insuficientes, produce y reproduce prejuicios y estereotipos que carecen de fundamentos y faltan el respeto a la verdad de las distintas formas de vida. Los indígenas de América se suelen definir como gente sucia, ignorante, pobre, etc. “La consecuencia del relato único es la siguiente: priva a las personas de su dignidad. Nos dificulta reconocer nuestra común humanidad. Enfatiza en qué nos diferenciamos en lugar de en qué nos parecemos” (Ngozi Adichie, 2018, p. 23). Si en lugar de oír ese relato único, se intentara conocer aquello que se prejuzga, entenderíamos que la situación desigual ha sido creada por medio del hurto

y el abuso de poder, que la pobreza en el pueblo indígena se debe a la explotación antigua y actual, ya que todavía hoy se siguen ofreciendo como una atracción turística, que la ignorancia solo se entiende como tal cuando la vara de medir es el paradigma cientificista occidental. Estos y tantos otros estereotipos que forman el relato único se derrumbarían si pudiéramos ver más allá de la historia que se ha impuesto. A fin de cuentas, toda esta problemática y herida histórico-colonial antecede y pertenece al conflicto identitario que hoy y desde hace siglos atraviesa América Latina.

3. Estado actual

La identidad de Latinoamérica ha sido una cuestión fundamental a lo largo de toda su historia. “América” como tal nace con la colonización, y es su surgimiento violento el que genera de por sí una historia problemática, una identidad vulnerable, una pregunta constante por el ¿quiénes somos? La ruptura histórica y cultural sufrida por América obligo a los habitantes del territorio a replantearse quiénes eran, por qué eran tratados de manera diferencial y con desprecio y si debían resistir o claudicar. En la actualidad la filosofía latinoamericana sigue buscando su lugar, trata de construir una filosofía propia, que se desprenda de la dependencia constante que ha tenido del pensamiento europeo y atienda a sus propias dudas y cuestiones. Preocuparse por el problema de la identidad permite ir entendiendo cuáles son esas preguntas que plantea el continente americano, al mismo tiempo que se va construyendo esa filosofía propia que se persigue. Desde el siglo pasado hasta el nuestro podemos encontrar, entre otras, dos líneas teóricas que trabajan en esta problemática identitaria, que es también social e histórica: el indigenismo y la teoría decolonial.

3.1. Indigenismo

Los orígenes del indigenismo se remontan al comienzo de la conquista, en torno al año 1500. El indigenismo surge desde el momento que se plantea la cuestión de qué hacer con los indígenas que estaban siendo invadidos. Uno de los primeros que intentó proteger a los pueblos nativos del abuso y maltrato físico fue Bartolomé de las Casas, es así que tuvo lugar entre 1550 y 1551 una discusión entre él y Ginés de Sepúlveda.⁴ De las Casas defendió la humanidad de los originarios y se opuso a la guerra, considerando únicamente la necesidad de educar a los indígenas y convertirlos a la religión cristiana. Sepúlveda en cambio consideraba a los nativos faltos de alma y humanidad y, por ende, defendía la superioridad del imperio y su derecho a esclavizarlos. Poco después, Vasco de Quiroga propuso un proyecto de cristianización que integrara a los indígenas a la civilización española. Es esta idea de integración, en el sentido de disolución, la que en sus inicios defiende el indigenismo. Entre guerras y conflictos llega el siglo XIX y la lucha por la independencia, en ella se aborda nuevamente la cuestión indígena: ¿qué camino debe seguir la población americana, hacia sus orígenes o hacía el lado europeo?

⁴ Esta discusión fue conocida como “Discusión de los Naturales”.

En este siglo, el racismo hacia la población indígena, negra y mestiza era tal que los ideales de la americanidad perseguían los principios europeos de la Revolución Francesa y condenaban los rasgos propios de la población nativa. Este siglo está marcado por discursos intelectuales racistas y genocidios militares que pretendían la limpieza de la raza americana. Es más que conocido el texto publicado por Faustino Sarmiento en 1844 en *El Periódico*:

¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado.⁵

No será hasta el siglo XX que se comiencen a replantear estos discursos y, en su lugar, se intensifique la defensa por los indígenas e incluso aparezca un ideal mestizo como forma característica, esencial y prodigiosa de América. El indigenismo, en definitiva, surge como un intento de organizar la vida social entre colonizadores e indígenas, ahora bien, la concepción del indigenismo va a ir variando a lo largo del tiempo. Mientras en un primer momento se defendió la aculturación y cristianización de los nativos con el fin de incorporarlos al mundo europeo que se estaba expandiendo, en un segundo momento se convirtió en una forma de reivindicación de la cultura propia de los pueblos originarios, defendiendo así sus modos de vida y protegiendo su identidad.

El antropólogo José Alcina Franch (1990) nos indica en su obra *Indianismo e indigenismo en América* las cuatro preocupaciones más importantes que ha tenido el indigenismo a lo largo de su historia:

La educación indígena y, a partir de ella, las cuestiones relativas a la lengua y, en general, a la cultura; el desarrollo de la comunidad como mecanismo modernizador e integrador; la reactivación de las tecnologías tradicionales y el planteamiento de modelos alternativos y diferenciadores de desarrollo endógeno; y, finalmente, el amplio horizonte de la organización, los derechos humanos y la autonomía y autodeterminación de los pueblos indios. (p. 20)

⁵ Fragmento del artículo de prensa publicado por Sarmiento en *El Periódico*.

En el indigenismo las propuestas son múltiples y diversas, algunos ejemplos han sido los internados indígenas, las escuelas rurales; también hubo entre 1955 y 1975 un intento de tecnologizar los lugares habitados por indígenas, etc. Resulta necesario reconocer los avances que con los que el indigenismo ha contribuido: mejoras materiales, de habitabilidad, sanitarias, alimentarias (sobre todo en vistas a la nutrición infantil), y demás.⁶ Del mismo modo, hay que tener en cuenta que uno de los principales problemas que en ocasiones plantea el indigenismo es el infravaloración de las formas de vida indígenas, pues busca mejorar la convivencia y reclamar al indígena sin escucharlo, siempre se intenta corregir al indígena, educándolo, modificando sus formas de organización, pero desde el lado ya occidentalizado no se cambia nada. Por este motivo, el indigenismo (integrador) en su realización ha entrado en conflicto con los llamados “movimientos indios”, que reclaman educación y derechos, así como respeto por su lengua, sus ritos, sus formas de desarrollarse y de relacionarse entre ellos y con la naturaleza. El indianismo pretende una reafirmación, visibilización y liberación de la cultura indígena, mientras el indigenismo mantiene una lógica colonial occidental que cosifica al indígena, silenciándolo y decidiendo, desde una especie de dogmatismo ético, lo que es mejor para él. Se produce, por tanto, una tensión en el interior de América que aleja al indígena del individuo occidentalizado. Esto proviene de una ruptura histórica y social que deriva, asimismo, en una fractura identitaria. La teoría decolonial recogerá de alguna manera esta problemática desde una posición intelectual pretendidamente decolonizada, que abandone la imposición epistémica heredada de occidente.

3.2. Teoría decolonial

El concepto fundamental para entender la teoría decolonial es la colonialidad. Tal y como afirma Walter D. Mignolo (2016):

La colonialidad es un concepto que ya no surge en Europa (...) Quijano introduce la colonialidad como la estructura tanto conceptual, racional como emocional, que subyace a todos los colonialismos. Es un concepto que surge de una experiencia de vivir en los márgenes, y este concepto es muy difícil de haber sido visto desde Europa, porque ellos no tienen esa experiencia. (2020s)

⁶ Programa de Misión Andina, Desarrollo Integral de Regiones Marginales, Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano...

La experiencia de la colonialidad es una experiencia que se hace presente en todas partes del mundo, y que da cuenta de la herida colonial, “que pasa por el sexismo y el racismo, y esa herida humilla, porque te das cuenta que te han hecho sentir inferior” (2016, 5m28s). La experiencia de la inferioridad, de la humillación, que se crea con la colonialidad es un elemento compartido por todas las personas, seas mujer, hombre homosexual, judío, gitano, transexual, negro, indígena, inmigrante... Frente a este colonialismo se plantea la opción decolonial, la teoría decolonial propone y construye otra manera de estar en el mundo, un intento por desapegarse de la modernidad europea. La teoría decolonial da cuenta de las consecuencias de la colonización: el eurocentrismo, la discriminación social, el racismo, los genocidios, la dominación física y epistémica, etc. Contra ello, se plantea la decolonización del poder, de la naturaleza, del conocimiento, de los cuerpos, la liberación de cualquier jerarquía dominadora, la escisión del logos dominante. La opción decolonial no es un universal, es un proyecto diverso que pretende universalizarse, lo universal, en este sentido, no es unívoco, sino plural. Algunos de los autores actuales exponentes de la teoría decolonial son Aníbal Quijano (pionero del concepto colonialidad), Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel, María Lugones (que da cuenta de la interconexión entre el feminismo y la decolonialidad), Dussel, entre otros. También podemos encontrar pensadores indígenas como Ariruma Kowii que, además de analizar la situación de colonialidad, explica, por vivencia propia, formas distintas de estar y relacionarse con el mundo.

Es importante entender que como “proyecto”, la decolonialidad está aún en construcción, se puede exponer, pero cada individuo es responsable, al mismo tiempo, de su decolonización. Además, se debe resaltar el hecho de que los movimientos decoloniales ya existían antes de que se planteara la decolonialidad teóricamente. En todos sus años de lucha y resistencia el movimiento indígena ya buscaba atacar la matriz colonial en defensa de un proyecto epistémico, social, político y ético alternativo. Algunos ejemplos de lucha y resistencia son: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional que lideró la “Marcha del color de la tierra” (para exigir que se cumplieran los Acuerdos de San Andrés⁷), el Consejo mexicano 500 años de resistencia indígena, negra y popular, la Marcha Xi'nich', donde más de setecientos indígenas (choles, tsotsiles, zoques, tzeltales y tojolabes) realizaron un recorrido desde Chiapas hasta CDMX en defensa de

⁷ Acuerdos firmados el 16 de febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno de México en el que se reconocían los derechos de los indígenas y se aseguraba la modificación de la constitución.

sus derechos, el Levantamiento indígena del Inti Raymi en Ecuador, etc. Detrás de todo ello se esconde un pensamiento anticolonial, una crítica a la dominación, al racismo, una protección de la historia, defensa de los derechos indígenas, recuperación de sus tierras, revalorización del pensamiento indígena, sus valores culturales y espirituales, su lengua... una recuperación de su dignidad negada. Toda esta problemática es también parte del conflicto identitario que atraviesa Latinoamérica. Tratar la identidad y todas estas dificultades que la rodean es, en efecto, relevante para la filosofía actual, a nivel general, pero sobre todo para los que sufren de verdad la incertidumbre de no saber si su lugar es seguro, si su historia será recordada, si su pensamiento será reconocido, en suma, para Latinoamérica.

4. Discusión y posicionamiento

“Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre,

muriendo la vida, jodidos, rejodidos.

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones, sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folklore.

Que no son seres humanos, sino recursos humanos.

Que no tienen cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata”

(Eduardo Galeano, “Los nadies”).

4.1. El otro y la subjetividad moderna dominante

Al comienzo de este trabajo nos hemos referido al fenómeno histórico de la “Invención de América”, esto resulta fundamental para comprender la forma de identidad que se va a ir generando en Latinoamérica, pero ¿qué sucede realmente durante la invención y la colonización? El encuentro con el otro. Previo al inicio de la conquista, los mexicas consideraban el mar como un lugar desconocido, misterioso e indomable, con ello resultaba imposible la amenaza bélica en las fronteras donde mar y tierra se unían. La primera sorpresa para ellos fue la llegada de seres que navegaban por el agua, por ello, concibieron a los conquistadores como seres no humanos, sino dioses. Este primer contacto con lo externo, con el otro, se produjo de inmediato bajo una evidente desigualdad armada que, además, se aprovechó con una gran astucia y estrategia por parte del imperio, dado el desconcierto de los propios aztecas que no sabían si atacar o venerar a aquellos dioses que habían llegado a sus tierras. El desconcierto y la superioridad

armada permitió a los españoles establecer desde el comienzo una relación de dominación absoluta. Ese primer contacto o encuentro con el otro desembocó en una relación esencialmente violenta.

América se comienza a constituir desde la periferia del centro europeo, a partir de un modelo de subjetividad que hoy podemos denominar moderno. La modernidad se suele definir como un periodo histórico que se inicia en el siglo XVIII. Cuando hablamos de un periodo histórico lo vinculamos a efectos y cambios de carácter básico: social, económico, político y cultural. La modernidad es sinónimo de cambio y revolución: económica, la revolución industrial; política, la revolución francesa, etc. Todo este periodo de las grandes revoluciones supone el dominio definitivo de un nuevo grupo social, la burguesía. Ahora bien, los fundamentos teóricos de la modernidad todavía siguen en discusión. Existe cierta unanimidad entre la bibliografía especializada en situar su origen previamente en el siglo XVII con el “yo pienso” de Descartes, pero, como señala Bolívar Echeverría en su obra *Crítica de la modernidad capitalista*, podría ser que su origen o principio se encontrara mucho antes, en la época antigua. Echeverría (2011) pone de ejemplo la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer (p. 122), en ella se hace, de hecho, referencia a la *Odisea*, donde se refleja la racionalidad instrumental, administradora, dominadora, propia de la modernidad occidental: “el cosmos venerable del mundo homérico pletórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 97). Ulises, el protagonista de la obra, se muestra como el prototipo de individuo burgués, un hombre que busca maximizar los beneficios y la utilidad de los objetos y sujetos. Ulises es un personaje distinto a todos los héroes griegos, se diferencia de los héroes clásicos porque no usa tanto la fuerza física como su astucia e inteligencia, su razón. En su viaje de vuelta a Ítaca, Ulises reprime sus deseos, pasiones y pulsiones. Le molesta que su estómago le exija comer: “No hay nada más perro que el odioso estómago, que nos fuerza a acordarnos de él con urgencia” (Homero, 2021, p. 169). Le obliga a su corazón que aguante la rabia y el dolor: “¡Sopórtalo, corazón! Ya antes soportaste otro ultraje aún más desgarrador (...). Tú lo sufriste, hasta que tu astucia te sacó de la cueva donde creíste que ibas a morir” (2021, p. 411). No puede librarse de su naturaleza, siente y padece como cualquier ser humano, pero si puede tratar de dominarla. Solo esta represión le ayuda a destruir a las figuras mitológicas con las que se enfrenta, es su razón lo que le salva, no su cuerpo. Cuando se enfrenta a las sirenas, seres

que hechizan a cualquier humano que se acerque, sigue el plan de Circe para poder domar su deseo de ir con ellas: “Atadme, pues, con rigurosas ligaduras, para que me quede aquí fijo, de pie junto al mástil, y que estén muy fuerte las amarras. Y si os suplico y ordeno que me desatéis, entonces vosotros sujetadme más fuerte” (2021, pp. 265-266). Sin embargo, resulta ser que al mismo tiempo que lo evita, también se impregna de los elementos de ese mundo, al final asesina a sus sirvientas ahorcándolas, al final recoge esa violencia mítica, trata a sus sirvientas como naturaleza que domina y controla. El mismo trato recibirán los indígenas, considerados naturaleza dispuesta para el dominio del conquistador, el sujeto moderno por excelencia, libre y solo conducido por su razón.

Este abogar por la razón que vemos en la *Odisea*, se reafirma y concreta con fuerza en Descartes y su giro a la subjetividad. El “pienso, luego existo” cartesiano supuso un giro importantísimo en la filosofía, el sujeto adquirió una mayor relevancia y se convirtió en una parte constitutiva de su conocimiento. Descartes desarrolla una metafísica que recae sobre el sujeto, un sujeto entendido desde el cogito que disuelve la duda metódica a través de certezas indubitables. En el *Discurso del método* podemos ver con claridad como el fundamento último de todo conocimiento es el sujeto, el pensamiento se convierte en la primera certeza y la evidencia más sólida de su existencia: “no podía imaginar sin embargo que yo no existía, sino que, al contrario, por el hecho mismo de que pensaba dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía” (Descartes, 1984, p. 27). La subjetividad moderna se define, por tanto, como un “yo”. Para Descartes, ese “yo” es, en primer lugar, alma, mente, razón. En cierto sentido, Descartes le resta valor al cuerpo, situando por encima a la mente o el alma. Enrique Dussel encontrará la presencia de este dualismo cartesiano en un periodo previo al siglo de Descartes, en la época colonial. El dualismo de Descartes, aunque no de manera explícita ni conceptual, estará ya presente en la conquista, pero representado por una subjetividad distinta. Para Dussel, el fundamento moderno anterior al “yo pienso” será el “yo conquisto”. Durante la colonización se evidencia un “yo” cuya principal relación con el mundo es el dominio, el control, el sometimiento, la conquista de los cuerpos y cualquier forma de vida considerada no civilizada. El término civilizado se define incluyendo la idiosincrasia europea y excluyendo todas las restantes culturas que no se adaptan a las formas de vida de occidente. El resto, tal y como hemos visto, son bárbaros, seres malhablados, incomprensibles y, sobre todo, desprovistos de razón. La razón es un elemento que se le niega a los indígenas. Los indígenas y africanos eran

considerados seres sin alma, sin razón, solo cuerpo. El sujeto moderno al no valorizar el cuerpo lo puedo dominar fácilmente y sin remordimiento. Entre otros países, Reino Unido, Portugal y Francia compraban campesinos africanos, para su venta se exponían desnudos, dispuestos a ser tocados sus cuerpos y revisados sus dientes. Una vez comprados se marcaban a fuego⁸ para dejar clara la posesión y, con ello, el derecho de explotación. El “yo conquisto” evidencia un principio de dominación que luego se extiende y subyace al “yo pienso”, en definitiva, a la razón occidental (en su sentido instrumental, estratégico, dominador) que conforma al sujeto moderno. El sujeto se convierte en Dios, en tanto es soberano de la naturaleza, dominador de lo que existe: “el hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*” (Adorno y Horkheimer, 1998, pp. 64-65). Es el dualismo que denigra al cuerpo el que permite, acompañado de un principio racional de dominación (“yo conquisto”), destruir, dañar, explotar el cuerpo de los indígenas originarios y los africanos, tratarlos como cuerpo, como cosa, como naturaleza dominable a su servicio, “para él”.

La modernidad se configura, entonces, sobre dos tesis fundamentales. Por un lado, persigue lo que podemos llamar el programa kantiano, ilustrado: convertirse en señor, dueño de uno mismo. Kant en su texto *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* define la Ilustración como el abandono de la minoría de edad, es decir, hacer uso de la propia razón, atreverse a pensar por voluntad propia y no ajena: “*Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. (...) ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración*” (Kant, 2013, p. 87). Se entiende el conocimiento como un instrumento de emancipación frente a la ignorancia. Esta posibilidad de emancipación dirige al sujeto moderno a un replanteo de su conocimiento, como Descartes, se persiguen unos nuevos cimientos fuertes o reformar el edificio que ya hemos construido. Por otro lado, nos encontramos con una razón devastadora que en lugar de avanzar en la libertad del individuo, lo que genera es la disolución del mismo.⁹ Desde este lado, sea cual fuere el

⁸ El procedimiento por el cual se marcaba, con un hierro al rojo vivo, la cara y el cuerpo de los llamados “indios” se denominaba “carimbo”. Su origen se halla en la real Provisión del 25 de Julio de 1511. Lo que se conseguía con ello era identificar el amo, reconocer el aporte que este había hecho al monarca y, en caso de pérdida o fuga, poder retornar el esclavo a su dueño.

⁹ La ciencia, que conforma las sociedades modernas, es también una forma de control y represión, nos vaciamos para adherirnos a una racionalidad que nos sistematiza, un mundo de la administración total, donde todo está absolutamente planificado, donde el individuo desaparece, se disuelve en esa administración, son meros números.

origen histórico de la modernidad, sea en el mundo antiguo, en la época de Descartes o en el siglo de la Revolución Industrial, podemos señalar que la modernidad presenta ciertas características: la vanagloria de la razón; la confianza ciega en la ciencia y su método, que supone una relación de dominio entre sujeto y naturaleza; el “desencantamiento” del mundo, que acaba con Dios, los mitos y rituales; un individualismo social, que rompe con la idea de comunidad y tradición; y la creencia en un progreso constante que sigue una especie de flecha lineal y continua en el tiempo. En definitiva, la modernidad aparece como promesa de emancipación, de progreso, de mejora, pero su realización histórica concreta nos muestra avances técnicos a la par de declives éticos y sociales.

Esta doble cara no suele ser visible, pues el progreso esconde cualquier efecto negativo que haya podido provocar. En el fondo, la conquista no dejó de entenderse como un acto de benevolencia por parte de los conquistadores, pues permitió, precisamente, librar a los indígenas de la minoría de edad, de la barbarie en la que estaban sumidos. Las muertes y el dolor fue solo un mal menor frente al objetivo que se perseguía: civilizar a América. Aquí podemos ver con claridad como los conquistadores se autoconcebían desde una superioridad técnica y moral que los define como una civilización que no se conforma con denigrar, violentar y robar, sino que, además, necesita culpabilizar a las víctimas para justificar sus acciones. En palabras de Dussel (2012):

La ‘conquista’ es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como ‘lo Mismo’. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido (...) La subjetividad del ‘conquistador’, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. (p. 52)

Esta subjetividad del conquistador es la misma que se desarrolla en el sujeto moderno, una subjetividad dominadora, violenta, que subsume lo otro, lo diferente, bajo un “mismo”. El giro a la subjetividad que define la modernidad se produce hacia un “ego” que imprime su “yo” en los otros, reprimiendo la posibilidad del otro también como un “yo”. “La conquista es afirmación práctica del ‘Yo conquisto’ Y ‘negación del Otro’ como otro” (Dussel, 2012, p. 60). La búsqueda por modernizar América, África o Asia lo único que consiguió fue romper y acabar con culturas milenarias y profundamente ricas y amplias en todo sentido: epistémico, espiritual, cultural y social.

4.2. Colonización y colonialidad residual

Europa se apropió del territorio, creyendo que “descubrieron” un continente nuevo se pensaron con derecho a hacerse dueños de él, así comenzó un proceso de colonización que le sucedía al primer intento satisfactorio de conquista en las Islas Canarias. El monopolio ideológico de la Europa cristiana sirvió de justificación a los actos que tuvieron lugar con la colonización: el genocidio de civilizaciones completas y de culturas complejas. La colonización consistió, tal y como afirma Walter Mignolo (2007):

En generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales. (p. 30)

Hoy en día no podemos hablar de colonias en América, pero sí de la prevalencia de una lógica colonial aún vigente. La colonización de América fue un hecho histórico ineludible y caracterizado por la presencia de colonias bajo mandatos imperiales, ahora bien, la colonialidad requiere de la revelación de una lógica de control y dominación que esconden los discursos y actitudes del progreso moderno y sus supuestos avances en términos técnicos, pero también éticos (se afirma que todo lo que se hace se hace en vistas a mejores sociales, para el bien común). El control y dominio colonial subyace bajo aparentes acuerdos “libres” entre naciones. La libertad de decisión en una situación de desigualdad y presión económica revierte la dominación política de la colonización en una nueva forma de dominación colonial más sigilosa, en lugar de gritar y obligar con un arma en la cabeza, se exige con buena cara. La colonización de tiempos pasados ya no es necesaria, pues los avances técnicos permiten un control más efectivo, menos evidente, a distancias mundiales y con menos esfuerzo. La colonialidad domina la experiencia humana en el plano económico, político, social y epistémico, algunos de sus métodos se evidencian en la apropiación territorial, la explotación de mano de obra, el control de la sexualidad, los géneros y sus roles, en la centralidad del conocimiento que desecha las formaciones epistémicas que no se adhieren al logos dominante, Europa, y un largo etcétera.

Inclusive en el proceso histórico de independencia subyace una lógica colonial. La independencia de América fue, fundamentalmente, encabezada por los criollos¹⁰ blancos y mestizos de origen o descendencia europea¹¹. Durante el período colonial previo a la independencia el continente fue conocido como “Nuevo Mundo”, “Las Indias” (Colón falleció creyendo que había llegado a Asia), o “América Española”. Los criollos, de hecho, solían denominarse “americanos”, gentilicio que negaban dada su completa descendencia europea. Este rechazo inicial poco a poco fue tornándose en una forma propia de identificación. Si no eran indígenas, pero tampoco españoles, serían americanos, ahora bien, esto necesitaría ir acompañado de la soberanía absoluta del territorio, la autonomía para gobernar, en otras palabras, la liberación de la opresión de Europa. La americanidad que se utilizaba desde península para, de alguna forma, denigrar a los criollos, se transformó en la construcción y reivindicación de una identidad propia. Tras la emancipación de América, durante la segunda mitad del siglo XIX aparece la noción de “América Latina”. “La denominación ‘América Latina’ se difundió muy rápidamente, no solo porque llenaba un vacío, sino porque ese nombre la vinculaba a la ‘latinidad’, paradigma que entonces circulaba en Francia como expresión de modernidad y desafío al predominio anglosajón” (Ayala Mora, 2013, p. 218). Si bien autores como el filósofo e historiador uruguayo Arturo Ardao consideran que la idea de “América Latina” fue utilizada previamente por José María Torres Caicedo, la noción “latinidad” se expandió consistentemente con la Francia de Napoleón III y fue tomada por los independentistas criollos como un sello de identidad del continente. “En América del Sur y las islas del Caribe español, las élites de criollos blancos y mestizos adoptaron la ‘latinidad’ después de la independencia para crear su identidad poscolonial” (Mignolo, 2007, 82). La idea de “América Latina” se convierte en una reivindicación identitaria de los criollos y mestizos que, aunque descendientes de europeos no contaban con los derechos de estos dado su nacimiento en América, donde tampoco podían, ni querían (dadas las connotaciones negativas), identificarse del todo con los indígenas. Su identidad y su lugar en el mundo no estaban del todo claro ni seguro. La independencia de “América Latina” surge, en cierto sentido, como una búsqueda identitaria de aquellos criollos-

¹⁰ El término “criollo” hace referencia a todas aquellas personas blancas nacidas en el continente americano. Ambos padres debían ser de piel blanca y origen europeo. Resulta importante recordar que el Imperio Español creó un sistema de castas colonial para poder distinguir los cruces étnicos y así clasificar también socialmente a estos individuos (mestizo, castizo, mulato, jíbaro, etc.). El sistema de castas definía el lugar que ocupaba socialmente y el trato que merecía cada uno dependiendo de su etnia, su color de piel, su descendencia, etc.

¹¹ Simón Bolívar, Agustín de Iturbide, Miguel Hidalgo, Francisco de Miranda, José de San Martín, etc.

mestizos que no tenían un lugar en el mundo. El problema de todo esto es que la conciencia criollo-mestiza acababa reproduciendo el discurso hegemónico racista al querer asemejarse a los franceses y los principios de la Revolución Francesa, rechazando así a los afroamericanos e indígenas del territorio. La independencia de América fue, en definitiva, una reconquista de los “americanos”, descendientes de europeos, que reproducían la misma lógica colonial que ya estaba presente desde la colonización del Imperio español.

La herida de los criollos se trató de cerrar con la independencia del yugo europeo, pero la herida de muchos otros como los indígenas o afrodescendiente permaneció y permanece abierta, pues la identidad que se forjó con la independencia no dejó de ser en todo momento parte de una lucha elitista de los hombres blancos con descendencia plenamente europeo o al menos paterno-europea. La lucha criolla siempre fue una lucha que buscaba el acercamiento a lo europeo rechazando lo propio del continente. Sufriendo una doble marginación ejercida por los europeos y los mismos descendientes de europeos, quedaron relegados los indígenas y afrodescendientes que jamás llegaron a identificarse con esa “latinidad” reivindicada por la conciencia independentista criolla y mestiza, en pocos casos. “América Latina” hoy es reivindicada como nombre del continente y como forma de identidad, pero con razón y derecho, quedan personas que no son capaces de identificarse con ese nombre porque jamás hubo para ellos una “América Latina”, sino, tal vez, un Tawantinsuyu, un Abya Yala u otros nombres que se desconocen debido a la exterminación física y epistémica que sufrieron los habitantes de este y muchos otros territorios como África. Toda esta lógica colonial, de la superposición de una cultura sobre otra que marca una superioridad racial y epistémica, resulta, sumamente relevante en la formación de la identidad latinoamericana que, además, se forja desde una fractura en la historia y la memoria de los originarios. La formación de una identidad desde una historia que selecciona ciertos relatos y margina otros desde aspectos discriminatoriamente ideológicos, deja también al descubierto esa lógica colonial que permite la vivencia y la pervivencia de discursos racistas que llegan a distribuirse entre los mismos marginados, independientemente de su color de piel, sean blancos, afrodescendientes, mestizos, etc. El rechazo a lo propio ya no necesita de personas externas, sino que se ha interiorizado.

4.3. El hedor de América y la pulcritud de Europa

Rodolfo Kusch desarrolla en su obra *América profunda* dos conceptos importantes: hedor y pulcritud. El primero en referencia a América y el segundo a Europa. Ambas categorías evidencian la contradicción generada en el individuo americano que ha interiorizado el rechazo a lo propio y la búsqueda e identificación con lo ajeno. El rechazo generado durante la conquista se formó a partir de la propagación social de estereotipos. Los estereotipos se adherían, en este caso, a una forma de vida marcada profundamente por la iglesia católica que, a su vez, producía juicios morales peyorativos respecto a los indígenas que allí habitaban. La negación al indígena a acceder a la categoría de humano trajo consigo una cosificación de los nativos que, como bárbaros o cosas, podían ser dominados, explotados, agredidos, sin ninguna falta ni remordimiento. Asimismo, se les definió como personas sucias, ignorantes, incomprensibles, inferiores, incapaces, hasta tal punto que los mismos “americanos” no concebían una reconstrucción indígena, sino un acercamiento y ascensión a los ideales europeos. Como explica Dussel (2012) en su obra *1942. El encubrimiento del otro*:

La ‘colonización’ de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso ‘europeo’ de ‘modernización’, de civilización, de ‘subsumir’ (o alienar) al Otro como ‘lo Mismo’, pero no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura (...), sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos. (pp. 61-62)

La conquista que comienza siendo territorial, se expande posteriormente hacia la consciencia de los individuos. Se coloniza cada espacio de su vida cotidiana, cómo ser, cómo vestir, cómo comportarse, qué debe hacer una mujer y qué debe hacer un hombre, cuál es el lugar del español y cuál el del mestizo o el negro, qué deben y qué no deben pensar o decir, etc. Los cuerpos de los indígenas comienzan a danzar el baile europeo, siguen sus reglas, sus pasos, sus ritmos, sus roles. Los cuerpos se dominan físicamente, la violación de las mujeres y la explotación de los hombres, así como psíquicamente, por medio de ideas. Todo esto provoca que, generación tras generación, se olvide cómo era su mundo cotidiano, sus formas, sus ritos, poco a poco se logra incluso que los descendientes rechacen su pasado, se avergüencen de su procedencia indígena. Este tipo de actitud se construye a partir de lo que Bolívar Echeverría (2010) denomina la “blanquitud” de la modernidad:

Puede decirse, entonces, que un racismo identitario, promotor de la *blanquitud* civilizatoria, que no de la blancura étnica -es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y "culturales" "ajenos" o "extranjeros"-, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. (p. 63)

Echeverría (2010) define la blanquitud como el “grado cero”¹² del sujeto moderno, un ideal abstracto y normativo que elimina todas las diferentes concreciones reales de un concepto (p. 58). La blanquitud, en ese sentido, define la actitud del sujeto moderno independientemente de su etnia o color de piel, la blanquitud no tiene que ver con la blancura, sino con el desarrollo identitario de los sujetos inmersos en los modos de vida del sistema capitalista moderno. Es importante aclarar que, si bien hoy va más allá de las etnias y el color de piel, el término blanquitud se originó o derivó de la blancura racial. “El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por "blanquitud" se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural” (Echeverría, 2010, p. 60). Desde el hombre blanco europeo se extiende un ideal de civilización que alcanza y trasciende las etnias. Se genera a partir de aquí un “racismo identitario” que va más allá del color de piel, pero, la tolerancia¹³ que promete el capitalismo moderno no hace que el color deje de ser un elemento presente, pues la aceptación sigue sin ser igual hacia un hombre blanco que un hombre negro, por mucho que el hombre negro prodigue la blanquitud e incluso reproduzca sus discursos racistas. La blanquitud genera, por tanto, individuos que han interiorizado la lógica del capital y, por tanto, satisfacen las exigencias y necesidades de la misma. La colonización y represión sistemática genera individuos que, sean o no europeos, asumen la lógica de mercado: acopio constante de capital, búsqueda de la acumulación material, idealización del dinero, creencia en la superioridad e inferioridad de clases. Esta diferencia de clases es fundamental, el capitalismo se establece como un sistema jerarquizado, necesita pobres

¹² El término “grado cero” fue acuñado por el filósofo francés Roland Barthes en su obra *El grado cero de la escritura*. No obstante, “la referencia al grado cero en Echeverría es, en realidad, más cercana a la apropiación de ese concepto llevada a cabo por Henri Lefebvre (...) Según Lefebvre, al grado cero se puede imputar una especie de ascetismo (mental y social) oculto bajo la abundancia, el derroche (...), ‘el *grado cero*’ caracteriza la cotidianidad (tras abstraer el deseo que vive y sobrevive en ella)” (García Quesada, 2013, p. 84). El grado cero se entiende aquí como la reducción de la cultura a mera cotidianidad, sin sentido ni sentimiento, algo muerto, frío, mecánico, la decadencia de la sociedad y sus relaciones.

¹³ La tolerancia de por sí supone una forma negativa de convivencia, ya que tolerar implica tener que soportar, aguantar. La convivencia social no se trata de tolerancia, sino de respeto.

y ricos, personas ricas que generen trabajo y pobres que dependan de un trabajo para sobrevivir. Además, el capitalismo produce ciertos esencialismos en incremento y permanencia de sí mismo, algunos ejemplos son las labores fijadas según el sexo biológico, la normatividad heterosexual, la vejez como deterioro e inutilidad y la juventud como lo bueno, como fuerza productiva. El sistema capitalista va a la par de la exclusión social y, más aún, de la forclusión social, el no reconocimiento absoluto, la ausencia completa de voz. Los forcluidos del sistema son aquellas personas que dejan de ser necesarias y de las que puede prescindir completamente, es decir, personas que no aportan nada al sistema productivo capitalista o que suponen una carga para este, ni consumen ni producen. Los forcluidos pueden ser personas que viven en la calle, como vimos durante la pandemia, en el imperativo “no se debe salir de casa” no hubo consideración absoluta por los que no tenían casa; los inmigrantes ilegales, o aquellos que mueren en el mar, entre tantos otros. Así como ellos, los pueblos indígenas fueron y son forcluidos, acallados, solapados, tejidos bajo el manto de la blanquitud.

Lo que resulta de todo esto en América Latina es la integración de un racismo civilizatorio, del que el individuo adquiere todas sus formas de discriminación hasta llegar a un punto en el que se discrimina a sí mismo, a sus orígenes y a su historia. Como dijimos al principio: la identidad de América se construye desde un rechazo a lo propio y una asimilación de lo ajeno, Europa. Esta idea es la que, en suma, expone Rodolfo Kusch en su obra. Tomando sus conceptos (hedor y pulcritud) podemos decir que el individuo moderno que asume la blanquitud como forma de ser, concibe América como un lugar desagradable, con unas personas sucias, pobres, ignorantes, que emiten un hedor repugnante. El hedor que define a Latinoamérica nos remite a algo que huele mal, pero también a aquello que nos produce cierto malestar, que nos incomoda. “El calificativo *hediento* (...) se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo” (Kusch, 1999, p. 21). Contrario al hedor, encontramos la pulcritud de Europa, la civilización moderna a la que se aspira, que nos ofrece mejoras económicas, que nos promete bienes materiales, es el mundo del progreso, un lugar que huele bien, que parece limpio, pero que, como se repite en América, también esconde sus elementos hedientos, que oculta, que borra, los excluidos y forcluidos de antes. En el caso de América el hedor lo encontramos en el mendigo que pide dinero, la señora mayor con rasgos indígenas que habla una lengua nativa que no logramos comprender, el hombre sin dientes que trabaja

en el campo y tiene el rostro sucio, las personas pobres de las villas, los trenes sucios de las periferias de la ciudad, etc. Cuando se abandona la urbe y se ve esto, se produce un choque, “nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos” (1999, p. 24). El primer paso en el mito de la pulcritud es la negación con el ambiente, el pensar “lo aguanto, lo soporto, lo *tolero*, pero yo no pertenezco ni quiero pertenecer a esto”. Como afirma Kusch, hay incluso “cierta satisfacción de pensar que efectivamente estamos limpios y que las calles no lo están, ni el mendigo aquel, ni tampoco la vieja quechua” (1999, p. 24). Nos sentimos bien al pensar que somos mejores, que hemos abandonado esa “infrahumanidad” y ahora somos seres civilizados, perseguimos la pulcritud de Europa y buscamos eliminar el hedor que envuelve a América. Los ejemplos de “limpieza racial” son múltiples a lo largo de la historia, algunos de ellos son la Conquista del Desierto en Argentina (territorio que habitaban los pueblos originarios pampa, tehuelche, mapuche y ranquel), la Ocupación de la Araucanía en Chile (territorio de los mapuches) o la Matanza de Salsipuedes en Uruguay (genocidio al pueblo nativo charrúa). En todos estos ejemplos se produjo la ocupación del territorio, la aculturación de los habitantes, la explotación, violación y esclavización y, en muchos casos, el asesinato. El caso de Uruguay provocó, sin antecedentes en Latinoamérica, el exterminio absoluto de los charrúas. Uruguay es considerado, de hecho, el único país de América Latina que no cuenta con ninguna cultura viva de pueblos originarios, solo descendientes de charrúas.¹⁴

4.4. Los marginados y la potencialidad integradora de la identidad latinoamericana

La modernización y la colonialidad residual que han quedado en América, han destrozado culturas, han fragmentado historias, han generado consciencias inconscientes del daño que se hacen a sí mismas. Es sumamente preocupante ver a un latinoamericano celebrando el Día de la Hispanidad, monumentos en honor a Cristóbal Colón, el uso de la palabra “indio” o “negro” como insulto, el rechazo a nuestro pasado indígena o la sobrevaloración de nuestra descendencia europea. No es sencillo hablar de América y su historia, ni del proceso de colonización porque, aunque en los libros parece que todo sucedió de un momento para otro, la vida real nos muestra algo distinto, el adoctrinamiento fue progresivo, las muertes se dieron poco a poco (sean asesinatos,

¹⁴ Esta última afirmación ha sido cuestionada en los últimos años por personas descendientes que se identifican como indígenas charrúas y defienden la pervivencia de su cultura.

enfermedades, malas condiciones de vida o disminución de la natalidad), la resistencia se fue apagando año tras año, los rostros fueron cambiando, las formas de vida indígenas se fueron olvidando... hasta que se hizo evidente e inevitable el mestizaje, no tanto cultural como racial, pues acabo imponiéndose en todo sentido la cultura europea: el cristianismo, la relación de dominación entre naturaleza e individuo, la propiedad privada, la represión de la homosexualidad, la imposición de roles para hombres y mujeres, el español, que después sería también inglés, francés y portugués, etc. La blanquitud ha creado una forma de identidad general, aplanadora, que universaliza la identidad europea como la única, olvidando en su abstracción las diferencias concretas reales que suponen las diversas formas de vida. Hablar de ello supone de por sí ciertas dificultades, pues América es ya un continente con muchas y muy distintas idiosincrasias, de manera que cada país podría reivindicar su identidad diversa al resto, e incluso dentro de un mismo país notamos diferencias culturales. Podemos hablar, si se quiere, de una búsqueda identitaria que generaliza en la concreción, pues, aun con sus diferencias, están dotados de elementos compartidos. Yendo más allá de la blanquitud, quedan restos de lo fue el mundo precolombino, lo vemos en los rasgos, en las lenguas que aún se mantienen, en las reivindicaciones que poco a poco reviven, en los cantos, pero también en las tumbas, en los llantos. Fragmento a fragmento hilamos algunos recuerdos¹⁵, sin embargo, todavía permanece una parte de la historia que sigue silenciada.

Pese a los cambios que puedan haber surgido, todavía se nos presenta una historia transformada por el eurocentrismo y el racismo, y esto, inevitablemente, ayuda a la creación de ideales europeos en la consciencia de los latinoamericanos, se siente como propia una historia que nos es ajena, nuestra identidad se ha moldeado desde la sombra de Europa. La construcción de nuestra identidad debe, precisamente por su historia, reconocer a los marginados, a las víctimas, darles voz, permitirles que nos muestren la historia que va más allá de la historia oficial. Esta última idea está presente en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin. En sus tesis, Benjamin propone una lectura materialista de la historia, donde en lugar de desarrollar una historia desde la

¹⁵ Han de reconocerse también los cambios que poco a poco se han hecho, desde los años 90 en adelante, países como Brasil, Argentina, Chile, Colombia y México ya han establecido reformas educativas en la forma de enseñar el “descubrimiento”, en algunos es el “Día de la Raza” y en otros “Día del Encuentro de Dos Mundos”. Con ello se ha sustituido el relato, pasando de ser una conquista a ser una invasión. En muchos países siguen siendo necesarias las reformas educativas, así como una revisión de los propios próceres de la independencia, como San Martín, Sarmiento, Artigas, etc, que, si bien obtuvieron la independencia del continente, también reprodujeron una lógica racista que marginó a los indígenas y afrodescendientes.

objetividad como pretende el historiador historicista (lo cual de por sí resulta imposible), se busque atender tanto a los grandes acontecimientos como a los pequeños, pues “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia” (2008, p. 37). Atender a los pequeños hechos implica no solo centrarse en los grandes relatos que para ser “grandes”, precisamente, se focalizan exclusivamente en las victorias, en los triunfos, olvidando las derrotas. La historia debe atender a las dos caras de la moneda e, incluso, a las seis caras del dado. La historia, nuestra conexión con el pasado, es fundamental si queremos conocer quiénes somos, de donde venimos y quiénes han quedado heridos en el camino. Para Benjamin la conexión entre presente y pasado será muy importante porque, en efecto, tenemos que asumir nuestra responsabilidad con él. Tradicionalmente el historiador ha depositado sus esperanzas en el futuro, por el contrario, nosotros debemos dirigir la mirada al pasado, el tiempo del futuro es abstracto, vacío, la fuerza transformadora surge del pasado. Si no asumimos nuestra responsabilidad, no podremos oír las voces de las víctimas que aún esperan ser redimidas, y esto incluye tanto vivos como muertos, pues los vivos aun cargan con el dolor de sus muertos, con las promesas incumplidas que quedaron en el aire, la búsqueda de justicia no tiene un tiempo de caducidad.

Benjamin, influenciado por el judaísmo, considera que el salvador, el redentor de los oprimidos, será el “mesías”, el mesías representa el relato del pasado, la tradición de los oprimidos. Solo cuando le damos importancia a nuestro pasado, solo cuando nuestra memoria permanece viva, podemos oír la voz de los que sufren y luchan, de los que la violencia del olvido ha amordazado. Si no tomamos en serio su sufrimiento las voces que hoy son débiles acabarán apagándose. “Lo que podemos esperar de los que vendrán no es que nos agradezcan por nuestras grandes acciones, sino que se acuerden de nosotros, que fuimos abatidos” (2008, p. 49). A veces resulta más sencillo sentirse otro o creer que nuestra historia es otra, “yo no soy latino, sino europeo, mi abuelo era español, yo descendo de los barcos”. Nos ha tocado una historia difícil, complicada, llena de sufrimiento, de marginación, de necesidad, de falta, de sumisión, pero es nuestra historia, y cambiarla también depende de nosotros, pero el futuro es solo posibilidad de cambio, nuestra responsabilidad está con nuestro pasado, como diría Benjamin, cargamos con una débil fuerza mesiánica. “Unos heredan las fortunas y otros los infortunios, pero entre ambas herencias hay una relación histórica que es la que funda la responsabilidad” (Reyes Mate, 2008, p. 206). Comprometernos con nuestro pasado, querer recordar, es también

una forma de resistencia contra la imposición que lanza el progreso, el progreso es como un coche por la autopista que no tiene frenos, siempre avanza hacia delante llevándose puesto todo lo que interfiera en su camino. “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2008, pp. 50-51). Siempre la misma dirección, el futuro, siempre el mismo avance, económico y técnico, lo que quede atrás y al margen no importa. Volver la mirada al pasado es ayudar a aquello que quedo por el camino, como propone Benjamin, la historia debe romper con el continuum del progreso, irrumpir, acabar con la idea de un tiempo lineal y homogéneo, no todo futuro es mejor, ni todo progreso es homogéneo y universal.

El progreso europeo que se dio con la conquista supuso una gran catástrofe para los pueblos precolombinos. Dirijamos nuestra mirada a los marginados, las cosas son más amplias y complejas de lo que parecen a simple vista, por ello, necesitamos conocer nuestra historia para saber quiénes somos. ¿Quiénes somos? La identidad no es algo dado, sino algo que se construye, la identidad está en constante construcción. La identidad se forma con un yo y con un otro, con la mismidad y la alteridad, la igualdad y la diferencia, todos estos elementos conviven en la formación de una identidad, sea individual o colectiva. La identidad requiere de lo diferente, no solo para integrar elementos nuevos, sino para también definirse a sí misma. Así lo sentencia Leopoldo Zea (1985):

No interesa tanto lo que está ahí dado, sino lo que fuimos, para explicarse lo que somos y darle cauce a lo que queremos ser. La identidad no está dada, sino que es un proyecto. No está en el pasado, ni siquiera en el presente, sino en el futuro. Es una tarea. (p. 8)

La búsqueda de una identidad es una forma de descubrirnos, de entendernos, de hallar nuestras riquezas y flaquezas, de sanear nuestras heridas. La identidad de Latinoamérica ha de reconocer su propia historia, Latinoamérica es el continente de la resiliencia. No se trata de pensar que América no ha tenido identidad hasta ahora, sino de entender que la identidad de Latinoamérica es frágil, frágil porque no es propia, sino dependiente de lo ajeno. La fragilidad de la identidad latinoamericana está en conflicto porque no es una identidad propia, sino una identidad construida a trozos, restos de lo que fue y sobras de lo que es Europa. A pesar de ello, su historia esconde una gran potencialidad de integración, pues cuando un pueblo está constante y sistemáticamente siendo afectado por lo otro y por la diferencia acaba adquiriendo una capacidad

ampliamente integradora, constantemente integra y proyecta en su identidad elementos externos que la forman y la transforman. América ha sido de manera sumisa una identidad integradora, pero esto se puede convertir también en una virtud, en una identidad cultural dialógica, dispuesta a conversar con las otras culturas, de las que, históricamente, ya forma también parte. Sumergirnos en esencialismos hoy es un problema, porque la identidad latinoamericana es ya una identidad mestiza, híbrida. La realidad latinoamericana es demasiado compleja y múltiple como para reducirla a una única definición, su identidad, precisamente, debe ser capaz de captar esto, su identidad es una identidad inexorablemente plural. Así lo expone Zea (1990) en su obra *Descubrimiento e identidad latinoamericana*:

Identidad, querámoslo o no, la tenemos, como el cuerpo tiene su sombra. El problema está en la capacidad para reconocer lo propio y aceptarlo, y no pretender ser otro distinto del que se es. Nuestra humanidad, como nuestra cultura, son la expresión de un ente que lejos de ser excluyente, asimila, suma, mestiza. (p. 52)

Lo que caracteriza a América es su capacidad de integrar expresiones y formas de vida diversas y, a este respecto, debemos, necesariamente, fomentar la capacidad de ver y valorar la multiplicidad que nos compone, de reconocer que somos descendientes de europeos, pero también de indígenas, de africanos y de asiáticos, de no pensar nuestro territorio como algo hediento que debe ser limpiado, sino de ser capaz de mirar tanto al europeo como al indígena con buena cara, con lo que ambas partes nos pueden ofrecer, pues la riqueza no es solo material ni la sabiduría se reduce al ámbito científico.

5. Conclusión y vías abiertas

Latinoamérica carga con una gran herida histórica que poco a poco se está intentando curar. Su cicatrización necesita del cuidado de los que han sufrido y sufren la discriminación constante, pero se ralentiza porque todavía se reproducen discursos racistas incluso de manera inconsciente. La colonialidad se esconde tras cada pequeña acción o gesto, define nuestra forma de ser, de hablar, de estar, de entender el mundo sin que nos demos cuenta de su presencia. Nuestra “blanquitud” no se creó de un momento a otro, la envuelve un dominio cultural, social, epistémico constante que acaba produciendo en nosotros una resignación y adaptación al entorno, una mimesis del hombre blanco moderno que diluye nuestro propio “yo”. Tanto es así que rechazamos lo que podemos ser por ser otro distinto que aparentemente es mejor. Formamos parte de una subjetividad que ha integrado la auto-represión, la autoflagelación, que ha asumido su humillación, su supuesta inferioridad natural y que solo concibe como salida el acercamiento a lo europeo. Nos avergüenzan nuestros antepasados indígenas o negros, ni siquiera los nombramos, pero los europeos son los más resaltados. A esto le acompaña una subjetividad moderna que no se concibe en un colectivo, sino únicamente de manera individual. Este individualismo es también un punto de olvido y desapego de la historia, el sujeto se individualiza de tal forma que ignora su origen, su comunidad, su cultura. Su memoria aparece como futuridad, el pasado solo sirve para no repetirlo, pero no para hacerse cargo de él.

Pese a ello, nuestra realidad es distinta, no somos individuos aislados, sino comunitarios. No somos personas que elegimos tener o no relación con los otros, sino que, desde nuestro nacimiento, e incluso antes de nacer tenemos contacto con otros, somos seres completamente intersubjetivos. Somos con los otros, compartimos con las demás personas, esta relación es, de hecho, la que ha permitido la supervivencia de nuestra especie. Somos individuos que nos desarrollamos y construimos en sociedad, los otros nos definen, desde que nacemos nos acompaña una persona, un bebé sin la ayuda de otro no sobrevive, necesita del cuidado, porque, aunque a veces se olvide, somos encuentro, cuidado, generosidad, estamos para los otros y necesitamos de los otros. Ser conscientes de los otros permite también intentar entender y comprender al otro, aunque parezca muy distinto a nosotros. La diferencia se puede tomar de dos formas, como amenaza o como riqueza. La amenaza produce miedo, rechazo, violencia, pero la riqueza nos potencia, nos aporta, nos mejora. La potencialidad integradora que posee la identidad

latinoamericana no debe entenderse como una forma de hacer desaparecer o disolver una cultura en otra, sino de formar parte, dando el lugar que cada una merece. Por ello, es importante entender nuestra relación con los “otros”, presentes y pasados, así como imprescindible es conocer nuestra historia. Son muchos años abandonando, escondiendo nuestra historia por una ajena, repensemos lo que nos han contado, demos lugar a los relatos que han quedado al margen. Como bien afirma Chimamanda Adichie: “Las historias se han utilizado para desposeer y calumniar, pero también pueden usarse para facultar y humanizar. Pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden restaurarla” (2018, p. 28). El conocimiento de la historia es imprescindible para estar atentos a la selección que se realiza porque, efectivamente, pueden deshumanizar y maltratar a personas, pueblos y continentes enteros. Tenemos un compromiso con el otro que ha caído en la parte mala de la historia sin merecerlo, de redimirlo, de liberarlo de su dignidad negada, nuestro pasado también nos reclama, nos exige justicia. Latinoamérica necesita una reconstrucción identitaria que asuma la diversidad y multiculturalidad del continente, integre los relatos marginados y sanee, en la medida de lo posible, las heridas que todavía quedan en los habitantes. Hay que entender, además, que en esa pluralidad al mirarnos ya no vamos a poder vernos como los de antes, porque inevitablemente ya hay una historia rota, vidas mezcladas. Hoy por hoy Europa es parte de nuestra identidad, ya no puede sernos ajena, como tampoco África ni Asia. En definitiva, las dificultades son muchas, pero no será en este trabajo donde se de una respuesta a esta problemática, porque, de hecho, no hay una única solución y, como casi todo, es un proceso de largo recorrido, un trabajo individual y colectivo, con educación y diálogo. La teoría decolonial es una posible vía, son muchos los autores y autoras que hoy están trabajando en la posibilidad de una decolonización total de América: Enrique Dussel, Walter Mignolo, María Lugones, Suosa Santos, Miguel Mellino, etc. Dejemos que, ya que ha empezado, la rueda de la reflexión crítica siga girando, porque mientras gire estaremos avanzando hacia el cambio.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Alcina Franch, J. (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza.
- Ayala Mora, E. (2013). El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 40 (1), 213-241.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca.
- Descartes, R. (1984). *Discurso del método*. Planeta.
- Dussel, E. (2012). *1942. El encubrimiento del otro*. Docencia.
- Dussel, E. y Bautista, J. J. (7 de Julio de 2009). *La crisis de la modernidad y el sujeto de la liberación* [Sesión de conferencia]. III Seminario-taller Internacional "Hacia la construcción del horizonte de la descolonización y la interculturalidad como visión del estado plurinacional", Bolivia.
- Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Galeano, E. (1986). *El descubrimiento de América que todavía no fue y otros escritos*. Laia.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Siglo XXI.
- García Quesada, G. (2013). Modernidad, eurocentrismo y blanquitud. Bolívar Echeverría y la crítica de la alienación éticoidentitaria latinoamericana. *Praxis*, (71), 75-95.
- Homero (2021). *Odisea*. Alianza.
- Jalif de Bertranou, C. (1990). Descubrimiento e identidad latinoamericana en Leopoldo Zea. *Cuyo*, 7, 277-285.
- Kant, I. (2013). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Biblos.

- Mate, R. (2008). *La herencia del olvido*. Errata naturae.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. [Grado Cero]. (5 de noviembre de 2016). *La opción decolonial como proyecto, una entrevista con Walter Mignolo* [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=6Y6jW1rbie4>
- Ngozi Adichie, C. (2018). *El peligro de la historia única*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Sarmiento, D. F. (27 de septiembre de 1844). (Artículo de prensa). *El Periódico*.
- Todorov, T. (1993). *Las morales de la historia*. Paidós.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Zea, L. (1992). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Fondo de Cultura Económico.
- Zea, L. (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Ariel.
- Zea, L. Ruedas de la Serna, J., Castillo, P., Jitrik, N., Terán, O. y Partida, A. (1985). *El problema de la identidad latinoamericana*. UNAM.