

## **UC Merced**

### **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**

#### **Title**

El giro decolonial, el Caribe y la posibilidad de una filosofía poscontinental

#### **Permalink**

<https://escholarship.org/uc/item/3w33x7bm>

#### **Journal**

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 9(8)

#### **ISSN**

2154-1353

#### **Author**

Maldonado-Torres, Nelson

#### **Publication Date**

2022

#### **DOI**

10.5070/T49857559

#### **Copyright Information**

Copyright 2022 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

## El giro decolonial, el Caribe y la posibilidad de una filosofía poscontinental<sup>1</sup>

---

NELSON MALDONADO-TORRES  
RUTGERS UNIVERSITY

### Resumen

El presente artículo ofrece una crítica a formas de pensamiento que privilegian la espacialidad continental, tal y como frecuentemente ocurre en la filosofía “europea moderna”, entre otras áreas. Se propone un giro decolonial en la filosofía y el pensar teórico crítico que permita apreciar las contribuciones de formas de pensamiento que surgen desde y apuntan hacia la relevancia de otros espacios, tales como los fronterizos, archipelágicos y marítimos. El giro decolonial identifica y critica dinámicas raciales y coloniales al igual que fomenta formas de pensamiento, acción y ser contracoloniales o decoloniales con la meta de contribuir a la descolonización de los espacios y formas de pensamiento moderno/coloniales.

**Palabras clave:** Decolonialidad, filosofía poscontinental, giro decolonial, Caribe afroandaluz.

No es casual que el marco geográfico global en uso hoy en día sea una celebración cartográfica del poder europeo. Después de siglos de imperialismo, presunciones de una cosmovisión de una metrópoli que alguna vez fue dominante se han convertido en parte del mobiliario intelectual del mundo . . . La *metageografía* es importante, y el intento de involucrarla críticamente solo ha comenzado.

Martin W. Lewis y Kären W. Wigen, *The Myth of Continents*.<sup>2</sup>

Desde hace varias décadas, los defensores de las llamadas filosofías analíticas y continentales han trazado los contornos de la filosofía que usualmente se considera legítima en las aulas de enseñanza universitarias en distintas partes del mundo. A menudo se entiende por filosofía analítica un estilo de pensamiento centrado en la cuestión de la verdad y la justificación epistémica de juicios, mientras que la filosofía continental se enfoca en los múltiples elementos que juegan un rol en la constitución del sentido de cualquier fenómeno o evento (Critchley y Schroeder 15). También se dice que la filosofía analítica está más cerca de las ciencias “duras” y las matemáticas, mientras que la filosofía continental tiene más afinidad con las humanidades (Putnam, Rorty). Una de las razones es que, si bien la filosofía analítica tiende a descartar a la historia de sus reflexiones, la filosofía continental generalmente enfatiza la relevancia del tiempo, la tradición, la experiencia vivida y/o el contexto social. Afortunadamente, esta situación está cambiando lenta pero gradualmente hoy. Varios intelectuales están desafiando los rígidos límites de estos campos. Algunos de los más notables son académicos afroamericanos, afrocaribeños y latinxs, que utilizan el arsenal de estos cuerpos de pensamiento para analizar e interpretar los problemas relacionados con el colonialismo, el racismo y el sexismo en el mundo

contemporáneo.<sup>3</sup> Estos desafíos exigen un análisis crítico de las posibilidades para el cambio y los límites en las principales coordenadas de estos diferentes estilos o formas de filosofar. Otra razón para este tipo de reflexión crítica es que hay mucho trabajo filosófico que no corresponde a lo que los seguidores de estos dos campos consideran el filosofar legítimo. Junto a eso, hay nuevas ciencias y formas de estudio, como los Estudios de la Diáspora Africana, los Estudios Étnicos y programas relacionados, que exigen una autorreflexión propia, sin que sus imperativos y enfoques únicos necesiten ser evaluados y autorizados por los filósofos analíticos y continentales. Este trabajo tiene como objetivo proporcionar tanto un análisis crítico como algunas respuestas a los mencionados interrogantes y problemas.

Dado que la producción intelectual de los pueblos del Sur Global y de la llamada “gente de color” se aborda a menudo como si fuera un apéndice de la filosofía europea o como una variedad de la filosofía continental, primero debemos reflexionar sobre algunos de los escollos de la filosofía continental. En general, se cree que la filosofía continental recibe su nombre porque sus principales contribuyentes son europeos continentales. Sin embargo, he argumentado en otra parte que la designación captura no solo una relación contingente con Europa, sino también un cierto compromiso con la continentalidad europea como proyecto, así como con concepciones eurocéntricas de espacio y tiempo (Maldonado-Torres, “Toward a Critique of Continental Reason”). Estas concepciones sesgadas de la temporalidad geopolítica y de la espacialidad deben ser criticadas radicalmente o, mejor dicho, descolonizadas, lo que incluye la posibilidad de la abolición de algunas de estas. Sin tal descolonización, cualquier tipo de acercamiento entre las filosofías continental y analítica se limitará a repetir los problemas que tienen actualmente (McCumber).

Se aplican consideraciones similares con respecto al pragmatismo estadounidense que, a menudo, se presenta como una forma distintiva de filosofar que puede mediar, si no superar, las tensiones entre la filosofía analítica y la continental (Rajchman y West; Maldonado-Torres, “Toward a Critique of Continental Reason”). Sin embargo, cuando la filosofía estadounidense se presenta de esta manera (como “filosofía *post-analítica*”, por ejemplo; Rajchman y West), típicamente reproduce los problemas de la filosofía continental, pero de forma diferente. Es cierto que su fundamento no es Europa, pero en este caso los Estados Unidos mismos sirven como una nueva fundación nacional y casi continental que se autoadjudica representar la promesa de todo el “Nuevo Mundo”. Mientras que la “filosofía *post-analítica*” en la década de 1980 dio un giro nacionalista que contribuyó a la marginación de las formas de pensamiento que desafiaban las múltiples formas de colonización, particularmente las articuladas por los sujetos colonizados mismos—, lo que llamaría una “filosofía decolonial poscontinental” propone

superar los límites de la filosofía analítica y de la continental a través de una descolonización sistemática de imaginarios espaciales y concepciones de temporalidad que se basan en lo que Lisa Lowe y Walter D. Mignolo denominaron en sus respectivos trabajos ontologías nacionales y continentales.<sup>4</sup> Dicha descolonización tiene que recurrir a un corpus teórico que apenas se tiene en cuenta en las filosofías analítica y continental. Este trabajo exige que se lea filosóficamente y no solo cultural o históricamente. La filosofía, en este sentido, se refiere no solo al legado de una cultura particular, sino a una actividad que los humanos realizan cuando enfrentan su entorno con una actitud crítica. Me referiré más adelante a la base de esta actitud tal como aparece en el mundo de la colonización y la gente de color en la modernidad. Nos distanciaremos de la concepción tradicional de interpretar el nacimiento de la teoría y la filosofía a la admiración desinteresada del mundo. Lo que quiero aclarar ahora es que tomo la “continentalidad” para indicar una afiliación profunda a las ontologías nacionales o continentales, y que estas no están restringidas a Europa.

Los problemas a los que se enfrentan las representaciones nacionales del pragmatismo no son muy diferentes de otros intentos de proporcionar alternativas a las formas típicas de la teorización europea. La filosofía latinoamericana, por ejemplo, cuando no está siguiendo demasiado de cerca el camino de Europa, se postula como el Otro de Europa.<sup>5</sup> Sin embargo, la idea de América Latina como el Otro de Europa, como Santiago Castro-Gómez ha demostrado persuasivamente, todavía está atrapada en la lógica del ser europeo.<sup>6</sup> Ocurre en esa filosofía latinoamericana algo así como lo que sucede en la continental europea: el tiempo y los espacios vividos de muchos pueblos, grupos liminales y oprimidos son subsumidos en una temporalidad y espacialidad orgánica y homogénea. La continentalidad puede cambiar su referente (África, América, Asia, Oceanía o América Latina), pero no necesariamente su lógica.<sup>7</sup>

En este artículo busco esbozar los escollos de algunas expresiones hegemónicas de la filosofía continental, así como articular “fracturas epistémicas temporal-espaciales” que abren la posibilidad de formular un proyecto filosófico poscontinental dentro de un giro decolonial en la filosofía, la teoría y la crítica.<sup>8</sup> Las “fracturas epistémicas temporal-espaciales” aparecen, por ejemplo, en la experiencia vivida y en el pensamiento de sujetos cuya pertenencia a una formación espiritual continental está prohibida o se hace particularmente difícil por los discursos hegemónicos. Algunos ejemplos son los sujetos del Caribe, especialmente las comunidades y pueblos afrodescendientes de la región, así como también todos aquellos que ocupan espacios fronterizos dentro de cualquier discurso continental—especialmente el de África, continente rechazado por excelencia, pero asimismo en todos los demás continentes y formas de estados nacionales con aspiraciones imperiales o estructuras coloniales internas también. Los sujetos

fronterizos racializados, los migrantes, los pueblos indígenas y los “ciudadanos de segunda clase” en todas partes también ocupan un espacio tenso y fracturado que cuestiona su pertenencia a cualquier continente o nación. Estos son espacios variados donde puede originarse la filosofía poscontinental, lo que Jennifer Lisa Vest denomina “nuevo diálogo”.<sup>9</sup>

En el caso de los sujetos afrocaribeños, particularmente aquellos que viven en países de mayoría negra, es especialmente difícil para ellos afirmar que pertenecen a Europa, África o América Latina, que son los tres constructos continentales que están más cerca de la gran mayoría de estas poblaciones. El itinerario intelectual de Frantz Fanon ofrece un buen ejemplo de esto, ya que mientras viajaba desde el Caribe a África y Europa, rechazó darle importancia o sentido a la filosofía europea para definir su existencia y, de manera consecuente, proporcionar el marco general para sus reflexiones. Por un lado, Europa para él aparecía más como una sociedad de amos que como una comunidad de libertad y fraternidad que le permitiera formar parte de ella (Maldonado-Torres, *Against War*). África, por otro lado, le ofrecía la posibilidad de refugio y, de hecho, hizo de Argelia su nuevo hogar, pero al mismo tiempo el continente africano nunca representó para Fanon una construcción ontológica o una base de su ser. En primer lugar, como sujeto afrocaribeño dislocado de África a través de una dolorosa historia de tragedia y pérdida, Fanon podía considerarse parte de la diáspora africana, pero no podía abrazar la idea de unidad continental *per se* como propia, o bien, le era más difícil hacerlo que para los sujetos africanos. La unidad africana era para él estrictamente un proyecto político impulsado por el interés en la descolonización, no una realidad ontológica, e implicaba líneas de solidaridad y afiliación con todos los condenados de la tierra. De manera similar, su ardiente defensa de la construcción de la nación se basó en su idea de que la “conciencia nacional”, que, según Fanon, “no es el nacionalismo”, tiene que facilitar una conciencia de necesidades sociales y un nuevo humanismo en lugar de promover la reificación del espacio, la historia o la cultura (*Los condenados* 106). Con este mismo espíritu, Fanon sirvió como representante del gobierno argelino en el África subsahariana y sopesó la idea unirse a la lucha sudafricana contra el apartheid.

La relación de Fanon con diversos pueblos y cuerpos de pensamiento se definió principalmente por una ética y política de descolonización y no por ontologías nacionales o continentales. Estas ontologías transforman los proyectos políticos imperiales y neocoloniales en ideologías de naciones monolíticas o continentes supuestamente naturales, que adquieren su significado preciso en una jerarquía que correlaciona espacio y raza. Esta jerarquía se establece mediante, y ayuda a establecer, proyectos imperiales modernos. En este sentido, es posible decir que el “mito de los continentes” es parte de un mito racial más amplio de la modernidad formado en relación con las empresas imperiales en el que los continentes denotan no solo el

espacio sino también una jerarquía bien ordenada de costumbres, hábitos y potenciales supuestamente inherentes a las personas que viven en ellos. Los espacios adquieren propiedades de género y de raza, lo que también ocurre con la racionalidad, los gustos y las supuestas capacidades específicas de las gentes que los habitan (Eze, *Achieving* y “The Color of Reason”). La descolonización, tal como la estoy utilizando en este ensayo, se refiere a la acción que tiene como objetivo deshacer esta compleja matriz de poder. La filosofía poscontinental, a su vez, tiene como objetivo ayudar en esta tarea, así como en la enunciación de las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una realidad diferente.

El trabajo de Fanon es central para las tareas de descolonización epistémica y material que avanza la filosofía poscontinental. Su ubicación geopolítica y las presiones de la época en la que vivió facilitaron un camino de pensamiento que lo ayudó a evadir el eurocentrismo, el afrocentrismo y el latinoamericentrismo. Junto con las poderosas contribuciones de personas de color en los Estados Unidos, su trabajo puede ayudarnos también a evadir el americentrismo estadounidense en la actualidad.<sup>10</sup> Cualquier posible identificación con Europa, África y América Latina fue cortada por historias, ideologías y proyectos políticos que lo ubican en una situación existencial y geopolítica diferente a la que se enfrentan los sujetos que podrían afirmar más fácilmente que pertenecen a los continentes, como si fuera algo natural.

Es posible que el escepticismo hacia los ideales continentales sea particularmente prominente en el Caribe insular, como por ejemplo en la isla de Martinica, de donde Fanon provenía, dada su desconexión geográfica con espacios continentales, pero no por esto se debe menospreciar el carácter seductor de la visión continentalista, aun en las islas del Caribe. El eurocentrismo—o el latinoamericentrismo, podríamos añadir—, por ejemplo, tiene un carácter continentalista que se puede repetir en cualquier otro espacio. Esto lleva a imaginarse a los espacios isleños como si fueran parte de unidades continentales o cuasicontinentes. De la misma forma, es posible que exista una sensibilidad y formas culturales poscontinentales dentro de lo que usualmente se consideran espacios de continentes. Se podría comenzar con las costas continentales del Caribe, que fueron escenario central de los encuentros y cruces desiguales entre los distintos pobladores. Estos encuentros llevaron a la combinación de elementos culturales y a la formación de lo que Antonio García León identifica como códigos compartidos a través de lo que denomina como el Gran Caribe.

Este Gran Caribe al que se refiere García León sobrepasa los espacios isleños y costeros del mar Caribe. Si bien es cierto que el “Caribe insular es el núcleo de la gran región”, es necesario tener en cuenta que “este Caribe cambiante se extiende principalmente desde el siglo XVI alrededor del eje de los puertos de la famosa Carrera de Indias: Sevilla (y Cádiz como su

terminal marítima) en Andalucía y Veracruz en el Golfo de México” (García León 34-35). A esta “columna” de “la ruta de las flotas” se le añade “la ruta de los galeones, [que] se estableció entre Sevilla y Portobelo y Cartagena de Indias” (25). El Gran Caribe es un Caribe que se constituyó a partir del siglo XVI en gran medida como un Caribe afroandaluz que

se extiende mucho más allá de las Antillas,” incluyendo lugares como Florida y Luisiana, la Península de Yucatán, partes de Centroamérica y Sudamérica, “Andalucía y el Algarbe del sur de Portugal ... las islas Canarias, las Azores y Madeira, las islas de Cabo Verde en África y la costa vecina de este continente”. (García León 36)

La noción de Caribe afroandaluz es una categoría poscontinental que contribuye a una geografía decolonial del espacio, de las formaciones culturales y de la razón. El Caribe afroandaluz queda asediado por la visión continentalista de la modernidad, animada por los imperialismos europeos y por nacionalismos estrechos. Además de los códigos compartidos que se revelan en los ritmos musicales, habría que ver los códigos epistémicos compartidos que, sin duda, están en parte encarnados en las prácticas musicales y en otras formas culturales.<sup>11</sup> Este tema es parte fundamental de la filosofía pensada más allá del continente.

La filosofía poscontinental decolonial se basa en esta desviación de la lógica continental implícita en la noción del Caribe afroandaluz, entre otras áreas, lo que ayuda a desmitificar la idea de los continentes y presenta concepciones descolonizadas del espacio, el tiempo, la subjetividad, la experiencia vivida, la teoría y otros temas relevantes para la reflexión filosófica. Esta transformación sugiere que la filosofía actual tiene que repensarse a sí misma en relación con la metageografía, con el trabajo antropológico, histórico y cultural que ayuda a identificar espacios no-hegemónicos pero vibrantes y existentes, y al trabajo académico de áreas de estudios que fomentan el pensamiento decolonial, tales como los Estudios Étnicos y campos relacionados, entre otras áreas innovadoras en las ciencias naturales y humanas. También debe involucrar seriamente obras conceptuales y artísticas que ofrezcan alternativas a los imaginarios continentales sin hacer necesariamente referencia a Europa, a la colonización o filosofías hegemónicas de ningún tipo. Igualmente, la filosofía poscontinental decolonial les sirve de referencia teórica y de fuente para la sistematización y elaboración de las ideas y códigos encontrados en los espacios decoloniales a las otras expresiones y formas del saber.

A todo esto, es necesario añadir que si bien la teoría poscontinental fanoniana reflejó y hasta cierto punto fue posible gracias a su ubicación espacio-temporal dislocada o fracturada, no obstante, debe quedar claro que su oposición a la continentalidad como base para ser o para el pensamiento no fue simplemente el resultado natural de su biografía o de su locus fracturado de

enunciación. La existencia caribeña brinda una ocasión, por así decirlo, e incluso una petición, podría agregarse, para reflexionar sobre el pensamiento y el ser humano de maneras que no están delimitadas por el encantamiento con la continentalidad. Pero ni una ocasión ni un imperativo implican necesidad, de manera que incluso podría ser posible identificar un ímpetu continental en algunas poblaciones del Caribe, particularmente en el Caribe hispano, donde el vínculo con los procesos de liberación latinoamericanos y la resistencia contra el imperialismo estadounidense han reforzado los vínculos ideológicos con diferentes formas de latinoamericanismo (Rojas Osorio). En el caso de Fanon, abandonar e intentar superar el pensamiento continental no solo fue producto de una coyuntura geopolítica e histórica, sino también una elección consciente basada en la comprensión de las realidades de los contextos colonizados y las realidades vividas. De la misma forma, no debemos olvidar que, en su estudio de sujetos negros martinicanos en *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon llega a la conclusión de que la ontología no puede explicar la realidad vivida de los colonizados, ni tampoco puede ofrecerles una solución (111). Solo la sociogenia puede hacer lo primero, y las formas decoloniales de la teoría y la ética, así como las diferentes expresiones de activismo político, lo segundo.<sup>12</sup>

La situación que Fanon y otros con predicamentos y perspectivas similares confrontan se refleja en la figura clásica de Calibán, quien no solo ocupa un espacio liminal con respecto a la posibilidad de asumir una identidad continental, sino también con respecto al hecho de ser humano (Henry; Maldonado-Torres, "Introduction"). Calibán es una especie de monstruo en la obra de Shakespeare *La tempestad*, que se convierte en el prisionero y esclavo de Próspero. Próspero, un duque que escapó en bote de una muerte segura en Milán, llega a una isla donde encuentra a Calibán y lo esclaviza. Como Calibán no puede hablar, Próspero le enseña su propio idioma. La relación entre Próspero y Calibán refleja de muchas maneras las prácticas en los siglos XVI y principios del XVII, y anticipa gran parte de lo que ha caracterizado a la modernidad europea desde entonces. En este sentido, se puede tomar el regreso de Próspero a Nápoles y Milán, no tanto como el regreso a un mundo aristocrático definido por fórmulas medievales, tal y como aparece en la obra (al menos en su superficie), sino como la introducción de una experiencia, un imaginario y una concepción del poder (ganada en su relación con Calibán) que destruiría gradualmente los vestigios de la aristocracia y el feudalismo, y abriría una nueva concepción de la civilización europea y de su relación con el resto del mundo. Pero para que esto sucediera, Próspero tenía que cambiar su vestimenta.

Esta lectura del futuro de Próspero en Europa (o del futuro próspero de Europa, una lectura en la que, como lo estableció Wynter, el mundo se concibe en términos de una nueva poética de los propietarios como "solo por el bien de Próspero") implica una combinación del



personaje de Próspero con otra figura que ocupó un papel fundamental en el desarrollo de la modernidad europea y su distancia del mundo cristiano feudal del que surgió Próspero: el *cogito* cartesiano.<sup>13</sup> De hecho, Próspero, Calibán y el *ego cogito*, introducidos por Shakespeare y Descartes, con menos de treinta años de diferencia en la primera mitad del siglo XVII (en 1610-1611 el primero, y en 1637 el segundo), podría decirse que proporcionan las coordenadas básicas o la matriz para el desarrollo de la modernidad europea en Europa y en el extranjero. Mientras que el *ego cogito* de Descartes proporcionó la base para la nueva imagen del Hombre Europeo y la idea de prosperidad ligada al mismo, Calibán, un nombre que hace referencia al canibalismo y al Caribe, representó su polo opuesto.

De este modo, la modernidad europea se despliega como si a su regreso a Europa, Próspero adquiriera las características del *cogito* cartesiano. Definido fundamentalmente como razón, Calibán apareció en este contexto como opuesto a la razón. O, uno se pregunta, siguiendo a intelectuales como Enrique Dussel y Aníbal Quijano, hasta qué punto el contacto previo con Calibán y su descripción como un ser lingüístico sin la capacidad de innovación en el pensamiento inspiró la idea de Próspero, o del hombre europeo, como pura razón (Dussel, *Philosophy*; Quijano, “Coloniality of Power”). Estas variadas afirmaciones y sospechas indican que el Hombre Europeo estaba constituido por características que combinaban aspectos del Próspero de Shakespeare y del “yo pienso” de Descartes.

Los sujetos caribeños y los de la periferia de Europa llegaron a representar a una criatura salvaje sin el poder de pensar o darse a sí mismos leyes racionales, una idea que se usaría continuamente en la historia de la modernidad para justificar la esclavitud, el colonialismo y la dependencia (Hegel; Kant). Calibán, en resumen, no es el Otro de Europa, sino el *sub-otro* constitutivo del Hombre (continental). La filosofía poscontinental, en este sentido, surge de la posición y actitud de los sujetos que desafían la unidad ontológica de los continentes, o de la idea de los continentes como base del ser, que dan prioridad a la liberación material, epistémica y simbólica de Calibán y que se unirían a su madre Sycorax para evitar la colonización y su misma muerte. Como he argumentado en otra parte, uno debe considerar aquí que, en la lucha de Calibán por la existencia, al igual que en las luchas de aquellas y aquellos que se encuentran en una posición similar, también surge una “actitud decolonial” teórica, ética y política en respuesta a la “actitud natural, imperial y racista” de sujetos en el mundo moderno/colonial (“Sobre la colonialidad del ser;” “Decolonization”). La teoría y la práctica decoloniales no surgen de la “maravilla” ante un mundo extraño, sino del escándalo y el horror ante el “mundo de la muerte” de la colonialidad. De manera similar, el origen de la filosofía poscontinental no se remonta a la cueva alegórica de Platón, como haría Husserl (“Philosophy”), sino a la realidad muy concreta

del “infierno” en la que los condenados a la modernidad son forzados a vivir incluso hoy. Desde un ángulo más cultural y lingüístico, es posible contrastar la “actitud decolonial”, que surge en sujetos escandalizados por el “mundo de la muerte” de la modernidad/colonialidad, con la “actitud romana” que, según Rémi Brague, supuestamente caracteriza a la civilización europea.<sup>14</sup> De este modo, los relatos filosóficos que insisten en ubicar las raíces de la civilización europea en Atenas, Jerusalén, Roma o cualquier otra “casa del ser” específica, tienden a colapsar en diferentes versiones del filosofar continental (Maldonado-Torres, “La topología del ser”). El sentido de pertenencia continental y su impulso homogeneizador reemplazan en estos proyectos a la primacía de una respuesta responsable al colonialismo y a la escucha de los gritos de los heridos que emergen en las fracturas espacio-temporales creadas por la colonialidad. En la filosofía poscontinental, en contraste, la ética, la política y la teoría decoloniales tienen prioridad sobre una ontología continental de pertenencia. De esta manera, un nuevo conjunto de metáforas y realidades vividas comienza a adquirir un significado existencial y epistemológico, como la frontera, el archipiélago y el mar, entre otros.<sup>15</sup> En la filosofía poscontinental decolonial estos conceptos son cruciales en la reactivación o potenciación de circuitos poscontinentales que pueden contribuir al proyecto inconcluso de la descolonización. La noción de Caribe afroandaluz puede tomarse como uno de estos conceptos.

Mi objetivo aquí es identificar algunos problemas en la filosofía continental que deben superarse y llamar la atención sobre lugares que pasan por alto donde se pueden encontrar soluciones. De mi breve análisis de los filósofos continentales no se desprende que todo su trabajo esté viciado por los problemas que voy a destacar, o que lo que generalmente se identifica como filosofía continental no pueda ofrecer elementos importantes al pensamiento poscontinental. Lo mismo ocurre con la filosofía analítica y el pragmatismo. La idea es más bien que el marco o el horizonte general de la filosofía continental y su pugna provincial con la filosofía analítica y el pragmatismo, deben abandonarse y cambiarse por otros caminos. La filosofía poscontinental es la designación de un área de reflexión teórica que apunta a reunir formulaciones de lo verdadero, lo bueno y lo políticamente necesario desde una perspectiva o punto de vista que apunta a promover un proyecto de descolonización incompleto (Grosfóguel, Maldonado-Torres y Saldívar). El impulso teórico en la filosofía poscontinental es una parte central de los Estudios de la Diáspora Africana, los Estudios Étnicos y de campos relacionados (Gordon y Gordon, *A Companion*; Gordon y Gordon, *Not Only the Master's Tools*). De hecho, es posible afirmar que la filosofía poscontinental es tan integral en estos campos relativamente nuevos en la academia como la filosofía moderna europea es y ha sido con respecto a las ciencias modernas. La filosofía poscontinental adquiere un carácter formal precisamente cuando

comienza a reflexionar sobre los límites y las posibilidades de estos campos de estudio, lo que implica un análisis crítico de las ciencias naturales y humanas existentes.<sup>16</sup> Al igual que las ciencias modernas exigen y siguen exigiendo una forma de reflexión moderna (y ya no impulsada teológicamente), las ciencias y las formas de estudio que emergen de la situación existencial, histórica y geopolítica de Calibán requieren formas de autorreflexión y crítica que sean apropiadas para ellas, con lo que me refiero a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de liberación de Calibán y sobre las formas de conocimiento necesarias para que el mundo moderno sea descolonizado. Este contraste se hace más claro en la comparación entre, por ejemplo, el discurso sobre el método de René Descartes y el discurso sobre el colonialismo de Aimé Césaire. Al igual que las *Meditaciones* y el *Discurso del método* de Descartes proporcionaron, voluntariamente o no, las coordenadas básicas para el desarrollo del desarrollo de Próspero en la modernidad, el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire, escrito por un intelectual de la antigua colonia francesa de Martinica, ofrece herramientas similares a Calibán y a sus aliados. En este sentido, se podría hablar de ciencias de inspiración cartesiana, por un lado, y de ciencias césaireanas, por otro. Las primeras tienden a encerrarse en una dinámica moderna y replicar un imaginario continental, mientras que las segundas buscan superar las contradicciones de la modernidad y abrir un futuro “transmoderno” y un “imaginario decolonial”, como lo entienden Enrique Dussel y Emma Pérez en sus respectivas obras.

Mi exposición procederá de la siguiente manera: primero indicaré lo que creo que es el terreno común problemático de la filosofía continental en relación con el trabajo de tres de las figuras más influyentes en esta área de pensamiento: G.W.F. Hegel, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Luego, proporcionaré una descripción de la filosofía poscontinental con referencia primaria al trabajo de una tríada diferente: Aimé Césaire, Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa.

## **I. El campo típico de la filosofía continental**

G.W.F. Hegel es una de las figuras centrales y distintivas del canon de la filosofía continental. Los filósofos analíticos generalmente consideran su trabajo ininteligible, mientras que los filósofos continentales tienden a celebrar sus contribuciones a la teorización del yo, la sociedad, la razón, la ética, la estética, la historia y el Estado, entre otras áreas en las que concentró sus estudios. Algunos de los logros de Hegel incluyen la elaboración de una renovada concepción de la dialéctica, una fuerte articulación filosófica de la relación entre la subjetividad y la comunidad moderna, el derecho y las instituciones estatales y, en relación con la dialéctica, una reafirmación del valor de la negatividad en el pensamiento. Pero, como ha sido reconocido por muchos, las reflexiones innovadoras de Hegel fueron contenidas, limitadas y a veces respondían a puntos de

vista problemáticos sobre la temporalidad, la espacialidad y sobre pueblos no occidentales (Dussel, *The Invention*; Guha; Marquínez Argote, González Alvarez y Beltrán Peña; Maldonado-Torres, *Against War*). Estos puntos de vista se unen de manera muy explícita en sus reflexiones sobre la historia, las cuales ilustran algunas ideas subyacentes en el pensamiento continental.

En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Hegel proporcionó la elaboración filosófica más coherente y grandilocuente de la centralidad y superioridad europea en el mundo moderno, así como una de las formulaciones más prístinas del vínculo entre los pueblos racializados y áreas geopolíticas (colonizadas). Su filosofía de la historia reúne una visión progresiva del tiempo con una diferenciación de las tierras y los pueblos inspirada racialmente. Consideró el surgimiento y el desarrollo gradual y la realización de la idea de libertad de una manera que legitimaba las concepciones de Europa como el único sitio geopolítico donde la razón y la libertad podían encontrar su expresión más consistente. Como señaló Dussel, la intervención de Hegel se produjo en un momento en que, por primera vez en la historia, Europa estaba logrando realmente la centralidad mundial obtenida a través de la colonización y la explosión industrial (Dussel, "World-System"). Su filosofía hizo que la nueva realidad pareciera más un resultado necesario de un Progreso ineluctable de la racionalidad y la libertad que como resultado de una historia contingente inspirada en gran parte por un proyecto de expansión imperial y control de la naturaleza. La filosofía de la historia también podría decirse que socavó la agencia política revolucionaria en Europa y la posibilidad de una respuesta adecuada a los problemas creados por el desarrollo industrial, el racismo científico del momento y el colonialismo.<sup>17</sup> Funcionó como un velo autoimpuesto que generó un reconocimiento erróneo de la humanidad, fomentó el autoengaño y legitimó la colonización. La filosofía de la historia proporcionó conceptos de temporalidad y espacialidad diseñados para mantener viva la idea de la superioridad de los pueblos europeos y para justificar su centralidad en un sistema mundial en expansión.

Es cierto que la apreciación de la obra de Hegel no indica necesariamente un respaldo a su filosofía de la historia. Pero la filosofía continental ha tendido a seguir siendo cómplice de la idea básica de Europa como el lugar exclusivo o más significativo donde emerge una teoría o crítica legítima. También hay una falta de compromiso crítico con los otros conceptos de Hegel a la luz de los supuestos problemáticos de su filosofía de la historia. Este trabajo crítico es parte de lo que pretende hacer la filosofía poscontinental. Sin duda, las concepciones eurocéntricas del tiempo y el espacio anulan la teorización de Hegel sobre ellas, pero él les ayuda a darles una fortaleza de la que carecían anteriormente. Después de Hegel, sería mucho más fácil que antes para los filósofos europeos creer en la centralidad mundial de su civilización como una cuestión

de sentido común, o como una idea que sobreviva a lo que uno esperaría que fuera la forma más radical y consistente de reducción fenomenológica.

Husserl desarrolló una fenomenología muy diferente a la de Hegel, pero en muchos aspectos aún compartía una imagen similar del mundo.<sup>18</sup> Para responder a la “crisis de la existencia europea” después de la Primera Guerra Mundial y los comienzos del ascenso de Hitler en Alemania, propuso una fenomenología de “Europa” destinada a “elaborar el concepto de Europa como la teleología histórica de los objetivos infinitos de la razón” (*The Crisis* 299). Para Husserl, Europa encarna de manera esencial un *telos* racional inspirado en la verdadera vida de la teoría. Él creía que este *telos* racional era “innato en la humanidad europea en el nacimiento de la filosofía griega” y que se reafirmó una vez más radicalmente en el Renacimiento europeo (15). La importancia de la razón filosófica para Husserl no puede ser exagerada: en última instancia, representa una nueva etapa de la naturaleza humana y su razón. Esto significa que si “según la antigua definición familiar, el hombre es el animal racional, y en este sentido amplio, incluso el papú es un hombre y no una bestia”, todavía hay una base clara para diferenciar la humanidad de los europeos de la de los papúes (290).

Para Husserl, primero Grecia y luego otras naciones europeas sirvieron como hábitat natural de la razón. También incluye los dominios europeos (particularmente ingleses) en su concepción de Europa como una forma espiritual, pero deja claro que ni los esquimales ni los pueblos indígenas en los Estados Unidos, ni las comunidades romaníes de Europa deben ser considerados parte de ella (273). Husserl no subsumió a estos grupos en su idea de Europa, pero tampoco dejó espacio para considerar su grado de pertenencia. Más problemático aún es que no consideró hasta qué punto la filosofía pudo haber estado presente en las vidas y culturas de estos grupos antes de que los europeos tuvieran contacto con ellos, o de formas híbridas generadas después de la imposición violenta. Husserl tampoco plantea la pregunta sobre posibles vínculos entre la razón europea y la colonización. Su fenomenología ha desestimado las impresiones y conclusiones de los esquimales y otros pueblos indígenas sobre la civilización y la racionalidad europeas. Como consecuencia, la cura para la “crisis” de Europa no aborda las cuestiones de colonización y racialización de manera fundamental alguna. Según él, la crisis de Europa se debe al “aparente fracaso del racionalismo” (299). Para revivir la fe en la razón, Husserl relaciona la razón filosófica con la idea de Europa de una manera esencial. Así, un fracaso de la razón solo puede convertirse en un fracaso de la propia Europa. Del mismo modo, una superación de la crisis debe implicar un retorno a y una reafirmación de la tarea de Europa, tal y como fue definida en la antigua Grecia y en el Renacimiento, aun cuando el Renacimiento representa incidentalmente el punto de partida de la expansión europea en la modernidad.<sup>19</sup>

Si bien es cierto que la visión de Europa de Husserl reflejaba en gran medida el discurso de la civilización de su época, fue su estudiante Martin Heidegger quien se tornó más instrumental en difundir y dar más contenido al compromiso con Europa como proyecto de expansión en el siglo XX (Maldonado-Torres, “Topología del ser”). En parte, debido a las distintas concepciones que Husserl y Heidegger tenían de la subjetividad, de la racionalidad y del liberalismo (francés), el germanocentrismo cultural de Heidegger era más conservador que el cosmopolitismo eurocéntrico de Husserl. Su punto de vista estaba más cercano a Hegel que a Husserl en este aspecto. Heidegger vio la decadencia de Europa en términos de los efectos de las concepciones metafísicas del mundo y del yo que dominaban Occidente desde Platón hasta Nietzsche. Para Heidegger, la metafísica erosiona la posibilidad del pensamiento verdadero, que solo puede surgir dejando que los seres sean (“On the Essence of Truth” 125). Esta forma de pensamiento se encuentra tanto en la filosofía presocrática como en la poética alemana. Heidegger cree que los griegos y los alemanes tienen la posibilidad única de hacer filosofía y de superar la metafísica (“Only a God can Save Us” 113). La salvación de Europa no dependió para él de un nuevo renacimiento de la verdad y la racionalidad, sino del liderazgo de Alemania y en el respeto de sus posibilidades únicas para preservar y continuar el legado de la cultura europea, más allá del liberalismo francés. Como es ampliamente conocido ahora, el nacionalismo cultural y filosófico de Heidegger lo llevó a apoyar el régimen nazi, bajo el cual se desempeñó como Rector de la Universidad de Friburgo y al que dedicó algunos de sus discursos más apasionados. Si bien algunos han argumentado que no hay una relación fundamental entre su trabajo filosófico y su política, otros han señalado ideas que apuntan a una relación estrecha entre ambas actividades (Bambach; Farias; Faye; Huntington; Levinas; Losurdo; Milchman y Rosenberg; Wolin).

Esta breve incursión a las obras de Hegel, Husserl y Heidegger no pretende ser un resumen de las dificultades filosóficas en el trabajo de estas figuras; solo busca sustanciar la idea de que la filosofía continental no denota una relación puramente contingente entre ciertos filósofos, sino que implica un cierto compromiso con Europa como sitio primordial de la filosofía y la crítica. El compromiso con Europa implica concepciones peculiares del espacio y la historia geopolíticas, así como de los pueblos europeos y no europeos. Estas ideas son evidentes en las tres figuras recién nombradas a pesar de sus diferencias fundamentales. Hegel, Husserl y Heidegger privilegian la reflexión sobre la historia, la tradición, la temporalidad y el espacio continental, sobre las fracturas del continente, la importancia de las fronteras y la violencia del colonialismo, entendidas aquí como el lado más oscuro de la modernidad y la civilización (Mignolo, *Darker Side*). De esta forma, invisibilizan formas de pensamiento que no pueden ser

encapsuladas dentro de, y que desafían, la concepción eurocéntrica del tiempo y el espacio que comparten, la cual es fundamental para la defensa ideológica de la modernidad europea y para el sustento de la colonialidad del poder (Quijano, “Colonialidad del poder”). Esto no significa que la dialéctica de Hegel, la fenomenología de Husserl o incluso elementos de la ontología de Heidegger no puedan utilizarse en una crítica radical de la colonialidad; lo que significa es que estas “herramientas” no pueden ser las únicas y que probablemente tampoco deberían ser las más importantes (Gordon and Gordon, “Introduction”; Gordon y Gordon, *Not Only the Master’s Tools*). Asimismo, significa que debemos evitar tomar la continentalidad europea como un modelo para concebir el espacio y el tiempo descolonizados. Necesitamos usar una amplia variedad de herramientas y realizar nuestro propio diseño de una humanidad descolonizada. Este es el objetivo principal de la filosofía poscontinental.

## II. Un esbozo de la filosofía poscontinental decolonial

La filosofía poscontinental se refiere principalmente al pensamiento crítico que se encuentra en los intersticios de las formaciones espirituales continentales y en múltiples otras zonas en tensión con el proyecto de la modernidad/colonialidad. Encuentra su lugar en las grietas del continente, en las fronteras, en el Sur Global, en la diáspora, en los movimientos de los pueblos, así como en la muerte y el sufrimiento a los que muchos se enfrentan en las manos violentas de los defensores de los estados nación violentos. La filosofía poscontinental intenta renovar el pensamiento después de suspender el honor de las filosofías eurocéntricas de la historia y del sentido común que tienden a moldear la formación académica. En este sentido, el pensamiento poscontinental es decididamente poseurocéntrico. Toma como prioridad, no la nación o el continente, sino cuestiones de identidad, liberación y descolonización epistémica.

Como ya se ha dejado claro, la crítica del continente como metáfora espacial que sirve de base para la unidad de un corpus filosófico y el rechazo de su eurocentrismo implícito no implica el rechazo de la teoría que viene de Europa, ni la falta de apreciación de los logros teóricos de la filosofía europea o teoría crítica. La filosofía poscontinental pretende señalar un horizonte conceptual y teórico en el que las reflexiones sobre la realidad pueden tener en cuenta todo el peso del tiempo (pasado, presente y futuro, así como las concepciones no lineales de la temporalidad) y el movimiento vibrante que ocurre en el espacio. El espacio, en este sentido, siguiendo a Gloria Anzaldúa, comienza en las “fronteras” entre dos personas, entre las personas y los que se consideran no personas, y entre las personas que no son tomadas como personas ni en el continente ni en la nación. Las zonas “fronterizas”, desde el espacio íntimo entre dos hasta la creación de lo que Anzaldúa denomina “la rajadura”, el espacio tenso y la división creada entre

dos tendencias opuestas, son el punto de partida aquí (64). La filosofía poscontinental se centra en los problemas y las preguntas que surgen cuando uno considera el tiempo y el espacio de esta manera, lo que indica que presta especial atención a las diferentes formas de “pensamiento fronterizo” que surgen entre los espacios íntimos humanos o geopolíticos.<sup>20</sup>

La filosofía poscontinental se hizo más visible y cobró fuerza cuando Europa comenzó a perder predominancia en el siglo XX. Este declive, que tuvo su clímax en la Segunda Guerra Mundial y en las luchas por la descolonización en sus antiguas colonias, intensificó el desencanto con Europa que se estaba produciendo desde al menos el siglo XVI, especialmente en las comunidades colonizadas y racializadas. Este período fue testigo del surgimiento de lo que la teórica chicana Chela Sandoval denomina “levantamiento de la teoría”, que aún continúa hoy en día con la formulación de metodologías cada vez más elaboradas y sofisticadas de los oprimidos, que incluyen la suya (1).<sup>21</sup>

El texto que probablemente introdujo de forma más clara y contundente un giro decolonial explícito en filosofía y crítica poco después de la Segunda Guerra Mundial fue el *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire. Como he señalado en otro lugar, el *Discurso* de Césaire puede leerse como una respuesta directa al *Discurso del método* de Descartes (Maldonado-Torres, “Césaire y la crisis”). En él, Césaire busca establecer la posibilidad de un nuevo comienzo para un mundo que ha sido traumatizado por la modernidad europea. Tal reflexión debe considerar seriamente la naturaleza de los enormes fracasos de Europa:

El hecho es que la llamada civilización “europea,” la civilización “occidental,” tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos problemas principales que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la “razón” y ante el tribunal de la “conciencia,” no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aun más odiosa porque tiene cada vez menos probable de engañar. (13)

Para Césaire, el decaimiento de Europa deja al mundo con un número variado de conexiones y posibilidades, pero también con una serie de problemas comunes. Césaire afirma que estos problemas, a saber, el problema del proletariado y el problema colonial, pueden estar relacionados con la existencia misma de Europa y, por lo tanto, que Europa solo ha podido sostenerse a través de la hipocresía. Césaire sostiene que Europa ya no puede justificarse ni apelando a la “razón” ni a la “conciencia”, es decir, ni a la teoría o al pensamiento ni a la moral. Más bien, sugiere que tanto la “teoría” como la “moralidad” europeas pueden ser parte integral del proyecto europeo de huir de sí mismo a través de la hipocresía. Así, Césaire, el teórico, poeta



y político, nos invita a repensar lo teórico y lo moral, lo político y lo estético, para elevar nuestras ideas sobre estas áreas más allá de los límites de la política de identidad europea y de su hipocresía característica.

Si uno sigue el ejemplo de Césaire, tendría que indicar que el giro decolonial en general, y la filosofía poscontinental en particular, son fundamentalmente existenciales; y esto se da de una manera doble. La filosofía poscontinental es existencial primero porque explora las suposiciones e implicaciones problemáticas de la existencia misma de Europa y la existencia de cualquier formación imperial, nacional o continental similar. Estos son problemas que se refieren a cuestiones de engaño y autoengaño: los esfuerzos de Europa por engañarse a sí misma y a otros sobre su propia existencia y los problemas a los que esto da lugar. Un ejemplo de esto es la justificación de la colonización en términos de su influencia supuestamente civilizadora. Este engaño se convierte en el aspecto central de un proyecto que produce ciencia, moral, política y todo un universo simbólico diseñado para transformar el mundo de acuerdo con sus propósitos y para evitar la realización de los aspectos problemáticos de la propia existencia de Europa. En este sentido, los problemas centrales investigados en la filosofía poscontinental tienen que ver con la revisión crítica de las teorías europeas, así como con las concepciones morales y políticas de Europa. Estas investigaciones toman en consideración al menos dos elementos básicos: estrategias para el engaño y el autoengaño, y medios para crear o mantener la condena, entendidos en el sentido que Fanon le da al término en *Los condenados de la tierra*; es decir, como un proyecto que implica la deshumanización sistemática de las personas negras, indígenas y las denominadas “de color”. Esta forma de análisis no solo se aplica a la investigación crítica del ser europeo, sino a cualquier ideología que adopte sus características problemáticas o que intente tomar su lugar.<sup>22</sup>

La condena apunta al segundo elemento existencial en el giro decolonial y la filosofía poscontinental. Si el primer elemento se refiere a los dilemas que surgen en relación con la existencia de subjetividades normativas o comunidades (por ejemplo, las europeas), el segundo tiene que ver con la experiencia vivida de deshumanización y la afirmación de la existencia por parte de los *dammés*. La existencia proviene del latín “*exsistere*”, que significa destacarse, aparecer; brotar, surgir o nacer (*latdict*). Destacar o venir a existir es quizás el problema o desafío fundamental para seres humanos que son ubicados fuera de las zonas del ser y del no ser (Fanon, *Piel negra* 42; Maldonado-Torres, “Outline”).<sup>23</sup> Fanon utilizó el concepto de condena para referirse a la invisibilidad ontológica y la *ultravisibilidad* perversa de hombres y mujeres racializados y colonizados en la modernidad (Maldonado-Torres, “Decolonization”). Vivir por debajo o afuera de las zonas de ser y no ser significa ser condenado y, por lo tanto, el desafío

para la filosofía poscontinental se convierte en avanzar en la comprensión de ese mundo subterráneo y en ayudar a construir caminos hacia una realidad diferente. La filosofía poscontinental también analiza cuidadosamente los diferentes modos de engaño y autoengaño en el inframundo de la colonialidad. *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon continúa siendo uno de los textos más innovadores en esta área. Como indica Fanon hacia la conclusión de este texto, y como repite en *Los condenados de la tierra*, donde se enfoca en nuevos conjuntos de dificultades a medida que los colonizados intensifican el proceso de “levantarse” colectivamente en luchas revolucionarias, el objetivo final de tales análisis consiste en articular nuevos conceptos, ideas y proyectos que puedan ayudar a “construir el mundo del TÚ” (Fanon, *Piel negra* 190). Construir este mundo implica la creación de otro humanismo, tanto en el sentido de ser diferente de los humanismos europeos y de los *antihumanismos*, como en el sentido de ser un humanismo del Otro, como propone Emmanuel Levinas.<sup>24</sup> Lo que tengo en mente aquí es alguien que busca la aparición del condenado como un yo y como otro en el mundo, lo que significa que no estoy siguiendo estrictamente a Levinas.<sup>25</sup> Este proyecto requiere activismo político, además de una perspectiva ética decolonial centrada en la oferta o don de un esclavo a otro, así como del posterior reconocimiento mutuo posible y los esfuerzos conjuntos de liberación.<sup>26</sup> En resumen, la filosofía poscontinental se centra en la descripción y el análisis crítico de múltiples formas de normatividad (racial/ sexual/ de género/ espacial/ espiritual/ estética/ temporal/ epistémica/ económica/etc.), por un lado, y por otro, el estudio de la liminalidad producida socialmente y los desafíos, así como las posibilidades, de transformación que se encuentran en un espacio así. Su objetivo es, como lo expresa Fanon, participar en la lucha de liberación de los condenados o, en los términos de Wynter, lograr un mundo más humano, lo que requiere tanto un levantamiento social y material, así como epistémico (Fanon, *Piel negra*; Wynter, “Towards the Sociogenic Principle”). En este sentido, la definición de filosofía poscontinental es abierta ya que uno no puede definir de antemano lo que nosotros o las generaciones futuras consideraríamos necesario para forjar la liberación. El proyecto de la filosofía poscontinental también debe ser solo tentativo y preliminar ya que su función principal es forjar actividades y diálogos radicales que le den nuevas definiciones y conceptualizaciones. Estas actividades y diálogos requieren de la participación de todas, todos, y todes, incluidos los europeos, lo que significa que debemos reflexionar sobre las múltiples fuentes y posibilidades de descolonización.

## **Conclusión**

Como muchos reconocen hoy en día, la filosofía continental está en crisis. William Schroeder señala que “su importancia ha desaparecido. Los académicos continentales parecen estar

esperando que surja un nuevo movimiento mientras continúan con su investigación histórica” (x). De hecho, es como si muchos esperaran pacientemente por la próxima gran figura filosófica francesa o alemana para seguirla o para entrar en debate con ella. Por lo tanto, la filosofía continental se vuelve cada vez más conservadora (en el sentido de conservar sus fuentes) y reemplaza gradualmente el filosofar activo con la historia de ideas (en su mayoría europeas), lo que no significa que la filosofía pueda prescindir de la historia de las ideas o con análisis textual, por supuesto. En muchos casos, parece caer en lo que Lewis Gordon llama “decadencia disciplinaria” (*Disciplinary Decadence*).

La filosofía poscontinental ofrece una posible cura a tal crisis. Pero la cura exige una dislocación radical de los ejercicios canónicos de la filosofía continental y, por lo tanto, de su propia identidad. Al evocar a Jacques Derrida, se podría decir que la filosofía poscontinental ofrece un regalo de muerte. Es el mismo tipo de regalo que los Estudios Étnicos y los campos relacionados ofrecen a la universidad occidental moderna, a sus departamentos, y a sus programas disciplinados, un regalo que, en gran medida, aún no se comprende cuando se limitan estas áreas a las escuelas o departamentos de Artes y Ciencias tradicionales en las universidades de investigación y en otros lugares. Ahí radica la principal dificultad para estas áreas de teorización e investigación intelectual. Pero el futuro de la filosofía poscontinental, o de los Estudios Étnicos y campos relacionados en cualquier forma o designación que tomen, no depende de la adhesión de los filósofos continentales, ya sean europeos, asiáticos, africanos o latinoamericanos. Depende de la reflexión teórica continua de los sujetos que le dan prioridad a la descolonización como un proyecto de pensamiento y de existencia, los que parecen ser cada vez más.<sup>27</sup> Afortunadamente, contamos con buenos ejemplos entre los que hemos enumerado: Anzaldúa, Césaire y Fanon. Otros contribuyen de manera implícita y están en deuda con esta forma de reflexión, pero no se atreven a citar las fuentes o reconocer la influencia de pensadoras y pensadores del Sur Global. Sin duda, el proyecto continuará con o sin dicho reconocimiento, ya que no es el reconocimiento lo que se busca, sino una transformación radical del mundo.

La raza, el colonialismo moderno y la explotación capitalista son problemas íntimamente relacionados a la existencia de Europa y a las formas predominantes de pensar el espacio, el tiempo, y la subjetividad en la modernidad occidental. La filosofía poscontinental decolonial explora formas de espacio, tiempo, y subjetividades decoloniales fuera y dentro de lo que es conocido como Europa. También se encarga de cuestionar las fronteras impuestas por espacios normativos. He aquí una de las potenciales virtudes de la idea e imagen del Caribe afroandaluz. El Caribe afroandaluz devela una zona espacio-temporal y de existencia que atraviesa espacios isleños y continentales en distintas partes del planeta. Es una idea que reconoce el carácter

formativo y generativo del colonialismo, de la colonialidad, y de la decolonialidad y su impacto en zonas diversas. También la idea del Caribe afroandaluz llama la atención a las grandes contribuciones de la pluralidad de pueblos que han hecho su vida en la región, incluyendo a las importantes y frecuentemente olvidadas comunidades romaníes, junto a los múltiples ejemplos de cruces y creolizaciones decoloniales intensas en la zona.

Además de explorar ideas e imágenes que ayudan a romper con la hegemonía del imaginario espacial continental, la filosofía poscontinental decolonial asume la tarea de examinar la relación entre raza, colonialismo, capitalismo, género y sexualidad más allá de reduccionismos o las reificaciones.<sup>28</sup> Estos problemas se han hecho centrales en la producción teórica de algunos intelectuales del Sur Global y racializados.<sup>29</sup> A nivel programático, la filosofía poscontinental se lleva a cabo en distintos espacios.<sup>30</sup> Estos espacios incorporan elementos de campos tales como los Estudios Étnicos, los estudios de área críticos y propiamente descolonizados (esos que dejan de ser meramente “estudios de área”), los estudios sobre las mujeres, la sociología, y la filosofía (sobre todo la filosofía transdisciplinaria decolonial), por solo nombrar algunos. Esta combinación no es de una manera agregada simple, sino que envuelve la transformación de cada área de pensamiento involucrada. Además, se efectúan nuevas síntesis y se crean nuevas herramientas teóricas. Los diálogos y debates entre estos y otros proyectos, organizaciones y colectivos son importantes para el refinamiento continuo de la filosofía poscontinental en el Caribe, América Latina, Europa, los Estados Unidos y otros lugares. Los diálogos Sur-Sur son igualmente relevantes, así como las conversaciones y los proyectos comunes con todos aquellos que desafían la autoridad normativa del Norte y su perspectiva provincial. Aquí se establece una agenda de trabajo cuyos contornos deben definirse en el diálogo y el compromiso con las continuas luchas de descolonización en todo el mundo.

## Notas

---

1 Una versión previa de este ensayo fue publicada en inglés en el dossier de filosofía poscontinental que aparece en el proyecto digital *Worlds and Knowledges Otherwise* bajo el título “Post-continental Philosophy: Its Definition, Contours, and Fundamental Sources.” *Worlds and Knowledges Otherwise* 1.3 (2006): 1-29. El mismo fue reproducido en el *Review of Contemporary Philosophy* 9 (2010): 40-86. Esta traducción al castellano es una versión con cambios: hay partes que se eliminaron, otras se actualizaron, y otras que el autor añadió. La traducción de este texto del inglés al castellano ha sido realizada por Fernando Limeres Novoa y Nelson Maldonado-Torres. Quisiera expresarle mi apreciación a Limeres Novoa por su labor al igual que a Javier García Fernández por proponer la idea de entrar en diálogo con el concepto del Caribe afroandaluz y con la obra de Antonio García de León, al igual que por facilitar el contacto con Limeres Novoa, y por sugerir el nuevo título. Gracias también al equipo de *Transmodernity* por su cuidadosa lectura y sugerencias editoriales.

2 Lewis y Wigen 189, 205.

3 Cornel West es sin duda uno de los más importantes. Véase, entre otros, West; Rajchman y West. West introduce un tono patriótico a esta conversación. Ver también Alcoff; Alcoff y Brogan; Gracia, *Hispanics/Latinos*; Gracia, *Surviving Race*; Mills, *Blackness*; Mills, *From Class to Race*; Mills, *The Racial Contract*.

4 Para una definición y una crítica de las ontologías nacional y continental véase Lowe; Chuh y Shimakawa 267-66; Walter Mignolo, *Local Histories*.

5 Para análisis variados de filosofía latinoamericana véase Beorlegui; Mendieta; y Monal, Guadarrama González, Plá León et al.

6 Véase Castro-Gómez. Asimismo es importante en este contexto el análisis crítico de la idea de Latinoamérica de Walter Mignolo. Véase Mignolo, *The Idea of Latin America*. La crítica del trabajo de Mignolo es un ejemplo de la teoría poscontinental en la corriente decolonial. Para un acercamiento relacionado sobre las dinámicas geopolíticas y económicas en la constitución de las ideologías continentales en Europa y en las Américas véase Maldonado-Torres, “Toward a Critique of Continental Reason.”

7 Este es el punto de partida para la crítica de Walter Mignolo de la “idea” de América Latina en Mignolo, *The Idea of Latin America*.

8 Walter Mignolo se refiere a las fracturas temporales epistémicas como cambios epistémicos dentro de una genealogía temporal, por ejemplo, el pensamiento europeo. Por otra parte, las fracturas epistémicas espaciales se refieren a cambios epistémicos que solo pueden explicarse en referencia a la diferencia en el espacio geopolítico, por ejemplo, las innovaciones epistémicas o los avances en el mundo colonial. Véase Walter Mignolo, “Globalization and the Geopolitics of Knowledge.” Con “fracturas epistémicas temporal-espaciales” mi objetivo es establecer que las fracturas epistémicas espaciales también pueden estar relacionadas con procesos temporales que podrían no necesitar ser concebidos exclusivamente en términos de la historia europea, sino en términos de la especie. Elaboré la idea de un “giro decolonial” en “El giro decolonial,” “Césaire y la crisis,” y en *Against War*, entre otros lugares. Así mismo fue el concepto central en la conferencia “Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans-continental Interventions in Philosophy, Theory, and Critique” at the University of California, Berkeley on April 21-23, 2005. Ver también los números especiales 2 y 3 sobre el giro decolonial en el primer volumen de la revista *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* en 2011 y 2012.

9 West enfatiza la necesidad de aprobar la centralidad europea y fomentar diálogos sur-sur. Trabaja principalmente en los temas de la filosofía indígena en los Estados Unidos y en la filosofía africana al igual como en el Caribe, al que se aproxima como una región de encuentro que facilita dicho diálogo. Véase, Vest, *Critical Indigenous Philosophy*, y Vest, “The Promise of Caribbean Philosophy.”

10 Para contribuciones en los Estados Unidos que ayudan a desinflar el “americanismo” en sus diferentes formas, véase Anzaldúa; Chuh y Shimakawa; Deloria; Saldívar. He comentado algunas de estas fuentes y contribuido a la crítica del eurocentrismo y el americanismo en Maldonado-Torres, “Decolonization,” y en “Toward a Critique of Continental Reason.”

11 Este punto sobre la forma en que el pensar filosófico está integrado en géneros tales como la escritura de la historia, el arte, o la cultura es central en la forma en que Paget Henry presenta a la filosofía caribeña en su texto *Caliban’s Reason*. Para una exploración de la imbricación de la epistemología y la práctica musical en el Caribe afroandaluz con respecto al flamenco y al mundo vivido y de pensamiento romaní ver el importante trabajo de Perriñez Bolaño.

12 Véase Fanon, *Piel negra* 45, 111, 185. El contraste entre el sujeto liminal y la ontología continental, por una parte, y la demanda, como respuesta a tal contraste, de una forma descolonizada de estudio y filosofía humana, por otra parte, son paralelos a los argumentos de Lisa Lowe sobre el desafío del nuevo inmigrante asiático a la ontología nacional de los Estados Unidos y a los estudios asiático-americanos (267-76). Para ejemplos de proyectos políticos e intelectuales de comunidades liminales que desafían la integridad de la “Anglo” y “Latino” América, véase Mignolo, *The Idea of Latin America*.

13 La innovadora explicación de Wynter del imaginario, el sistema de representaciones simbólicas y las autopercepciones que emergen o se consolidan tras el llamado descubrimiento y conquista de las Américas, se encuentran a Sylvia Wynter 5-57; Sylvia Wynter 251-86.

14 Véase, Brague. El título original en francés de este libro es *Europe, la voie romaine*, el cual literalmente se traduce *Europa, el camino romano*.

15 Véase, por ejemplo, la contribución de Esiaba Irobi al dossier sobre filosofía poscontinental donde originalmente apareció una versión anterior en inglés de este ensayo. Trabajos más recientes que también van en esta dirección incluyen el de Martínez San-Miguel y Stephens, y el de Roberts y Stephens. Sobre el concepto de frontera y sobre pensamiento fronterizo véanse particularmente el trabajo de Anzaldúa, el de Saldívar, y Mignolo, *Local Histories/Global Designs*.

16 Ver, por ejemplo, Gordon, *Fanon and the Crisis*; Mignolo, “The Larger Picture”; Mignolo, “Os esplendores”; Mignolo, “Philosophy”; Smith; Wynter, “On Disenchanting”; Gordon y Gordon, *Not Only the Masters’ Tools*. Ver también el dossier sobre filosofía poscontinental en *Worlds and Knowledges Otherwise* (Maldonado-Torres, “Introduction to the Dossier”).

17 Para un análisis de la función de la filosofía de la historia en el contexto de la revolución véase la crítica de Reinhart Koselleck sobre la filosofía de la historia de la Ilustración.

18 Véase Maldonado-Torres, “Post-imperial reflections.” Véase también el trabajo de Kenneth Knies, quien elabora una crítica interna a la fenomenología trascendental de Husserl que expone su compromiso problemático con la continentalidad y que abre una conceptualización de los estudios étnicos y campos relacionados como las ciencias post-europeas.

19 Para un desarrollo crítico de Husserl sobre este punto véase Maldonado-Torres, “Post-imperial Reflections.”

20 Sobre el concepto de “pensamiento fronterizo” véase Mignolo, *Local Histories*; Mignolo, “The Many Faces of Cosmo-polis”).

21 Sandoval localiza los efectos generales de la decolonialidad en figuras europeas y no europeas. Es incluyente y generosa con las figuras europeas, pero no obstante, está claro que su trabajo se presenta como un desafío para quienes continúan negándose, primero, a reconocer, y segundo a prestarle más atención a las conexiones de su trabajo con el de intelectuales de color, con la descolonización como proyecto, y con la metodología de los oprimidos.

22 Para una reflexión sobre la lucha entre el Eurocentrismo y su competidor estadounidense, el Americanismo, ver Maldonado-Torres, “Decolonization”.

23 Para una interpretación distinta de la zona del no ser ver Gordon, “Through the Zone.” Mientras Gordon se refiere a la acción de hacer un recorrido por o a través de la zona del no-ser, sigo aquí la idea de entender la experiencia vivida negra como en su mayoría ubicada fuera de las zonas de ser y no-ser. Eso ayuda a explicar porque Fanon argumenta que “En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos” desde donde puede “nacer un auténtico surgimiento” (Fanon, *Piel negra* 42). Es decir, que el problema principal que confronta “el negro” es el de la liberación del yugo blanco al igual que el reto de descolonizarse y descolonizar el mundo, y no tanto, de forma inmediata, la búsqueda por la “autenticidad.”

24 Para el análisis y la comparación entre humanismo, antihumanismo, y lo que Levinas se refiere como *alter* humanismo véase Ciccariello Maher. Levinas también realiza explícitamente una crítica de los humanistas liberales y los anti-humanistas.

25 Debo la expresión “alter humanismo” a Ciccariello Maher, quien la emplea en Ciccariello Maher, “Beyond the Debate on Humanism”. La connotación de Levinas es mía. Utilizo “alter humanismo” como sinónimo de humanismo decolonial de la otra persona, como el que encuentro en mi lectura levinasiana de Fanon. Escribo extensamente sobre estas dos figuras en *Against War*.

26 Desarrollo las diferentes dimensiones de la ética decolonial y su expresión en la teoría y la política en *Against War*.

27 El feminismo chicano, el llamado giro “izquierdista” en América Latina y las actividades insurgentes de los pueblos indígenas en las Américas y en otros lugares han incrementado las referencias explícitas a un proceso de descolonización necesario. Véase, entre otros, Pérez; Smith; Walsh.

28 En este aspecto es importante Quijano, “Colonialidad del poder”; Quijano, “Coloniality of Power”; Quijano, “Modernity.” Central para este punto es también el trabajo de María Lugones, y la introducción y varias contribuciones en el trabajo de Grosfoguel y Cervantes-Rodríguez.

29 Estos temas han sido fundamentales en una serie de reuniones y conferencias que Ramón Grosfoguel, José David Saldívar y yo organizamos conjuntamente en la Universidad de California, Berkeley. También son fundamentales para los académicos de la iniciativa “El futuro de los Estudios de las Minorías,” la red modernidad / colonialidad/decolonialidad y lo que fue el Centro de Filosofía, Interpretación y Cultura de la Universidad de Binghamton, que estuvo bajo la dirección de María Lugones.

30 Estos incluyen la Asociación Filosófica del Caribe; el Centro para el Estudio de la Globalización en Humanidades en la Universidad de Duke; el Centro de Filosofía, Interpretación y Cultura de la Universidad Binghamton; lo que fue el Centro para el Estudio de la Raza y el Pensamiento Social en la Universidad de Temple; el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal; el Centro para el Pensamiento del Caribe en la Universidad de West Indies en Mona, Jamaica; el Instituto de Estudios Postcoloniales y Transculturales de la Universidad de Bremen, Alemania; el Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, Ecuador; la Mesa Redonda de Fenomenología; la Mesa Redonda sobre Filosofía y Raza; la red modernidad/colonialidad; la metodología de los oprimidos; y la filosofía de la liberación, entre otros grupos,

departamentos (tales como Estudios de la diáspora africana, Estudios étnicos y campos relacionados), y posturas filosóficas están haciendo un trabajo esencial en filosofía poscontinental.

## Bibliografía

- Alcoff, Linda. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press, 2006.
- Alcoff, Linda, y Walter Brogan, eds. *Extending the Horizons of Continental Philosophy*. De Paul University, 2000.
- Anzaldúa, Gloria E. *Borderlands: the New Mestiza=La frontera*. Aunt Lute Books, 1991.
- Bambach, Charles. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Cornell University Press, 2003.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, 2004.
- Brague, Rémi. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*. Traducido por Samuel Lester, St. Augustine's Press, 2002.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros, 1996.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Traducido por Mara Viveros Vigoya, Akal, 2006.
- Chuh, Kandice, y Karen Shimakawa, eds. *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*. Duke University Press, 2001.
- Ciccariello Maher, George. "Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze." *Radical Philosophy Review* vol. 9, no. 2, 2006, pp. 139-65.
- Critchley, Simon, y William R. Schroeder, eds. *A Companion to Continental Philosophy*. Blackwell, 1998.
- Deloria, Vine Jr. *For this Land: Writings on Religion in America*. Routledge, 1998.
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Traducido por David Wills, The University of Chicago Press, 1995.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Editado por David Weissman. Yale University Press, 1996.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. Traducido por Michael D. Barber. Continuum, 1995.
- . *Philosophy of Liberation*. Traducido por Aquilina Martínez y Christine Morkovsky, Orbis Books, 1985.
- . *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999.
- . "World System and "Trans"-Modernity." Traducido por Alessandro Fornazzari. *Nepantla: Views from South* vol. 3, no. 2, 2002, pp. 221-44.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. *Achieving Humanity: The Idea of a Postracial Future*. Routledge, 2001.
- . "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology." *Postcolonial African Philosophy: A Reader*. Editado por Emmanuel Chukwudi Eze, Blackwell, 1997, pp. 103-40.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- . *Piel negra, mascararas blancas*. Traducido por Ana Useros Martín, Ediciones Akal, 2009.
- Farias, Victor. *Heidegger and Nazism*. Traducido por Paul Burrell y Gabriel Ricci, Temple University Press, 1989.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Albin Michel, 2005.
- García de León, Antonio. *El mar de los deseos. El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto*. Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Gordon, Lewis R. "African-American Philosophy, Race, and the Geography of Reason." *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, editado por Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, Paradigm Press, 2006, pp. 3-50.
- . *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Paradigm Press, 2006.
- . *Existentialia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Routledge, 2000.



- . *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Routledge, 1995.
- . "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday." *The C.L.R. James Journal*, vol. 11, no. 1, 2005, pp. 1-43.
- Gordon, Lewis R., y Jane Anna Gordon. "Introduction." *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, editado por Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, Paradigm Press, 2006, pp. ix-xi.
- Gordon, Lewis, y Jane Anna Gordon, editores. *A Companion to African-American Studies*. Blackwell, 2006.
- . *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*. Paradigm Press, 2006.
- Gracia, Jorge J. E. *Hispanics/Latinos in the United States: Ethnicity, Race, and Rights*. Routledge, 2000.
- . *Surviving Race, Ethnicity, and Nationality: A Challenge for the Twenty-first Century*. Rowman & Littlefield, 2005.
- Grosfóguel, Ramón, y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, editores. *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Greenwood Press, 2002.
- Grosfóguel, Ramón, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar. "Latin@s and the 'Euro-American' Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century." *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21<sup>st</sup> Century U.S. Empire*, editado por Ramón Grosfóguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar, Paradigm Press, 2005, pp. 3-30.
- Guha, Ranajit. *History at the Limits of World-History*. Columbia University Press, 2002.
- Hegel, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Traducido por H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1975.
- Heidegger, Martin. "On the Essence of Truth." *Martin Heidegger: Basic Writings*, editado por David Farrell Krell, Rev. & exp ed., Harper San Francisco, 1993, pp. 111-138.
- . "Only a God can Save Us? *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger (1966)." *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, editado por Richard Wolin, MIT Press, 1993, pp. 91-116.
- Henry, Paget. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Routledge, 2000.
- Huntington, Patricia J. "Heidegger, Irigaray, and the Masculine Ethos of National Socialism or, How to Tame the Feminine." *Ecstatic Subjects, Utopia, and Recognition: Kristeva, Heidegger, Irigaray*. State University of New York Press, 1998, pp. 33-75.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Traducido por David Carr, Northwestern University Press, 1970.
- . "Philosophy and the Crisis of European Humanity." *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 1970, pp. 269-99.
- Irobi, Esiaba. "The Philosophy of the Sea: History, Economics and Reason in the Caribbean Basin." *Worlds and Knowledges Otherwise*, vol. 1, no. 3, 2006, pp. 1-14.
- Kant, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*. Traducido por John T. Goldthwait, 2nd ed., University of California Press, 2003.
- Knies, Kenneth. "The Idea of Post-European Science." *Worlds and Knowledges Otherwise*, vol. 1, no. 3, 2006, pp. 1-11.
- Koselleck, Reinhart. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. The MIT Press, 1988.
- Latdict*. <https://latin-dictionary.net/definition/19992/exsisto-exsistere-exstiti>. Accedido 5 noviembre 2021.
- Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, 1972.

- . "Is Ontology Fundamental?" *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, editado por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi, Indiana University Press, 1996, pp. 1-10.
- Lewis, Martin W., y Kären W. Wigen. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. University of California Press, 1997.
- Losurdo, Domenico. *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West*. Traducido por Marella y Jon Morris, Amherst, Humanity Books, 2001.
- Lowe, Lisa. "Epistemological Shifts: National Ontology and the New Asian Immigrant." In *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, editado por Kandice Chuh y Karen Shimakawa, Duke University Press, 2001, pp. 267-76.
- Lugones, María. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System." *Hypatia*, vol. 22, no. 1, 2007, pp. 186-209.
- Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press, 2008.
- . "Césaire y la crisis del hombre europeo." *Discurso sobre el colonialismo*, por Aimé Césaire, Ediciones Akal, 2006, pp. 173-96.
- . "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats." *Radical Philosophy Review*, vol. 8, no. 1, 2005, pp. 35-67.
- . "El giro decolonial." *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: cultura y poder*, CLACSO, 2021, pp. 193-221.
- . "Introduction." *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, 2005, pp. vii-xiii.
- . "Introduction to the Dossier." *Worlds and Knowledges Otherwise*, vol. 1, no. 3, 2006, n.p.
- . "Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality." *Frantz Fanon Foundation*, October 23, 2016. <http://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>. Accedido 5 november 2021.
- . "Post-continental Philosophy: Its Definition, Contours, and Fundamental Sources." *Worlds and Knowledges Otherwise*, vol. 1, no. 3, 2006, pp. 1-29.
- . "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgressive Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man'." *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*, vol. 25, no. 3, 2002, pp. 277-315.
- . "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-68.
- . "La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad." *Epistemologías del sur: perspectivas*, editado por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, Akal, 2014, pp. 331-72.
- . "Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas." *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies*, editado por Lewis Gordon y Jane Anna Gordon, Paradigm Press, 2006, pp. 51-84.
- Marquín Argote, Germán, Luis José González Álvarez, y Francisco Beltrán Peña, editores. *Latinoamérica se rebela: contestación al discurso de Hegel sobre América*, 2nd ed, Nueva América, 1979.
- Martínez-San Miguel, Yolanda, y Michelle Stephens, editoras. *Contemporary Archipelagic Thinking: Towards New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations*. Roman & Littlefield, 2019.
- McCumber, John. *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*. Northwestern University Press, 2001.

- Mendieta, Eduardo, ed. *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Indiana University Press, 2003.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. 2nd ed., The University of Michigan Press, 2003.
- . "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica." *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências revistado*, editado por Boaventura de Sousa Santos, EAFrontamento, 2003, pp. 667-709.
- . "Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University." *Nepantla: Views from South* vol. 4, no. 1, 2003, pp. 97-119.
- . *The Idea of Latin America*. Blackwell, 2005.
- . "The Larger Picture: Hispanics/Latinos (and Latino Studies) in the Colonial Horizon of Modernity." *Hispanics/Latinos in the United States*, editado por Jorge J. E. Gracia y Pablo de Greiff, Routledge, 2000, pp. 99-124.
- . *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, 2000.
- . "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." *Public Culture*, vol. 12, no. 3, 2000, pp. 721-48.
- . "Philosophy and the Colonial Difference." *Philosophy Today*, vol. 43, no. 4, 1999, pp. 36-41.
- Milchman, Alan, y Alan Rosenberg, editores. *Martin Heidegger and the Holocaust*. Atlantic Humanities Press, 1996.
- Mills, Charles W. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Cornell University Press, 1998.
- . *From Class to Race: Essays in White Marxist and Black Radicalism*. Rowman & Littlefield, 2003.
- . *The Racial Contract*. Cornell University Press, 1997.
- Monal, Isabel, Pablo Guadarrama González, Rafael Plá León, et al. *Filosofía en América Latina*. Editorial "Felix Varela", 1998.
- Pérez, Emma. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Indiana University Press, 1999.
- Periáñez Bolaño, Iván. "Ser y sentir flamenco: descolonizando la estética moderno colonial desde los bordes." *Revista Andaluza de Antropología*, vol. 10, 2016, pp. 29-53.
- Putnam, Hilary. "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within." *Daedalus*, vol. 126, no. 1, 1997, pp. 175-208.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social." *Journal of World-Systems Research* XI, no. 2, 2000, pp. 342-86.
- . "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South*, vol. 1, no. 3, 2000, pp. 533-80.
- . "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America." *The Postmodernism Debate in Latin America*, editado por John Beverly, Michael Arona y José Oviedo, Duke University Press, 1995, pp. 201-16.
- Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein. "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System." *International Social Science Journal*, vol. 44, 1992: 549-57.
- Rajchman, John, y Cornel West, editores. *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press, 1985.
- Roberts, Brian Russell, y Michelle Ann Stephens, editores. *Archipelagic American Studies*. Duke University Press, 2017.
- Rojas Osorio, Carlos. *Filosofía moderna en el Caribe hispano*. Universidad de Puerto Rico y Miguel Angel Porrúa, 1997.
- Rorty, Richard. "Analytic Philosophy and Transformative Philosophy," November 10, 1999. <http://www.aeth41.com/analytic-philosophy/2010/9/16/analytic-philosophy-and-transformative-philosophy.html>. Accedido 5 november 2021.
- Saldívar, José David. *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. University of California Press, 1997.

- Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press, 2000.
- Schroeder, William R. *Continental Philosophy: A Critical Approach*. Blackwell, 2005.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, 1999.
- Ticona Alejo, Esteban. *Lecturas para la descolonización: Taq'pachani q'hispiyasipxañani (liberémonos todos)*. AGRUCO-UMSS, Universidad de la Cordillera y Plural, 2005.
- Vest, Jennifer Lisa. *Critical Indigenous Philosophy: Disciplinary Challenges Posed by African and Native American Epistemologies*. 2000. University of California, Berkeley, PhD dissertation.
- . "The Promise of Caribbean Philosophy: How it Can Contribute to a 'New Dialogic' in Philosophy." *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, 2005, pp. 3-34.
- Walsh, Catherine, editora. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Editorial Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.
- West, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press, 1989.
- Wolin, Richard, editor. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Columbia University Press, 1991.
- Wynter, Sylvia. "1492: A New World View." *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, editado por Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford, Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-57.
- . "Columbus and the Poetics of the Propter Nos." *Annals of Scholarship*, vol. 8, no. 2, 1991, pp. 251-86.
- . "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond." *The Nature and Context of Minority Discourse*, editado por Abdul R. JanMohamed and David Lloyd, Oxford University Press, 1990, pp. 432-69.
- . "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is like to be 'Black'." *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, editado por Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana, Routledge, 2001, pp. 30-66.