



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Colombia

GROSGOUEL, RAMÓN

Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios  
del largo siglo XVI

Tabula Rasa, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 31-58

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39630036002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# RACISMO/SEXISMO EPISTÉMICO, UNIVERSIDADES OCCIDENTALIZADAS Y LOS CUATRO GENOCIDIOS/ EPISTEMICIDIOS DEL LARGO SIGLO XVI<sup>1</sup>

RAMÓN GROSFUGUEL<sup>2</sup>

University of California, Berkeley,<sup>3</sup> USA

grosfogu@berkeley.edu

Recibido: 21 de agosto de 2013

Aceptado: 08 de octubre de 2013

## *Resumen:*

Este artículo analiza el racismo/sexismo epistémico fundacional a las estructuras de conocimiento de la universidad occidentalizada. El artículo plantea que el privilegio epistémico del hombre occidental en las estructuras de conocimiento de las universidades occidentalizadas es el resultado de cuatro genocidios/epistemicidios en el largo siglo XVI (contra la población de origen judío y musulmán en la conquista de Al-Andalus, contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano, contra los africanos raptados y esclavizados en el continente americano y contra las mujeres quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en Europa). El artículo plantea que el argumento de Dussel de que la condición de posibilidad del «yo pienso, luego existo» (ego cogito) cartesiano de mediados del siglo XVII son los 150 años de «yo conquisto, luego existo» (ego conquiro) está mediada históricamente por el genocidio/epistemicidio del «yo extermino, luego existo» (ego extermino). El «yo extermino» como mediación socio-histórica estructural entre el «yo pienso» y el «yo conquisto».

*Palabras claves:* Racismo/sexismo epistémico, genocidio/epistemicidio, universidad occidentalizada.

## **Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century**

### *Abstract:*

This article discusses the epistemic racism/sexism that is foundational to the knowledge structures of the Westernized University. The article proposes that the epistemic privilege of Western Man in Westernized Universities' structures of knowledge, is the result of four genocides/epistemicides in the long 16th century (against Jewish and Muslim origin population in the conquest of Al-Andalus, against indigenous people in the conquest of the Americas, against Africans kidnapped and enslaved in the Americas and against

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación titulada «Los genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI y las estructuras fundacionales de la epistemología moderna».

<sup>2</sup> Ph.D., Temple University.

<sup>3</sup> Departamento de Estudios Étnicos.



women burned alive accused of being witches in Europe). The article proposes that Dussel's argument in the sense that the condition of possibility for the mid-17th century Cartesian "I think, therefore I am" (ego cogito) is the 150 years of "I conquer, therefore I am" (ego conquiro) is historically mediated by the genocide/epistemicide of the "I exterminate, therefore I am" (ego extermino). The "I exterminate" as the socio-historical structural mediation between the "I think" and the "I conquer".

*Keywords:* Epistemic racism/sexism, genocide/epistemicide, Westernized university.

## **Racismo/Sexismo Epistêmico, Universidades Ocidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI**

*Resumo:*

Este artigo examina o racismo/sexismo epistêmico que é fundante nas estruturas de conhecimento da universidade ocidentalizada. O artigo propõe que o privilégio epistêmico do Homem Ocidental nas estruturas de conhecimento das Universidades Ocidentalizadas é resultado de quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI (contra a população de origens judias e muçulmanas na conquista de Al-Andalus, contra os povos indígenas na conquista das Américas, contra os africanos sequestrados e escravizados nas Américas, e contra as mulheres queimadas vivas sob acusações de feitiçaria na Europa). O artigo propõe que o argumento de Dussel no sentido de que a condição de possibilidade para o cartesiano «penso, logo existo» (ego cogito) de meados do século XVII, que corresponde aos 150 anos de «penso, logo sou» (ego conquiro), está mediado historicamente pelo genocídio/epistemicídio do «extermino, logo sou» (ego extermino). O «extermino» aparece como mediação estrutural sócio-histórica entre o «penso» e o «conquisto».

*Palavras chave:* racismo/sexismo, epistêmico, genocídio/epistemicídio, universidade ocidentalizada.

Este artículo está inspirado en la crítica de Enrique Dussel a la filosofía cartesiana y en su trabajo histórico mundial acerca de la conquista del continente americano en el largo siglo XVI.<sup>4</sup> Inspirado en los trabajos de Dussel, este artículo añade otra dimensión a sus muchas contribuciones mirando la conquista del continente americano en relación con otros tres procesos histórico-mundiales (la conquista de Al-Andalus, la esclavización de los africanos en el continente americano y el asesinato de millones de mujeres quemadas vivas en Europa bajo acusaciones de brujería) que son constitutivas de las estructuras de conocimiento del sistema-

<sup>4</sup> El largo siglo XVI es la formulación del historiador francés Fernand Braudel, que ha influenciado la obra del académico del sistema-mundo Immanuel Wallerstein (1974). Se refiere a los doscientos años que abarcan el periodo entre 1450 y 1650. Ese es el periodo de la formación de un nuevo sistema histórico denominado por Wallerstein sistema-mundo moderno o economía-mundo europea o economía-mundo capitalista. El proceso histórico que formó este nuevo sistema cubre los doscientos años del largo siglo XVI. Usaré la denominación largo siglo XVI para referirme a los procesos de larga duración que abarcan la formación inicial de este sistema histórico que va de 1450 a 1650 y usaré el término siglo XVI para hablar de la centuria de 1500.

mundo.<sup>5</sup> Dado que Dussel se centró en la lógica genocida de la conquista del continente americano, este artículo extrae las implicaciones de los cuatro genocidios del siglo XVI a lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) llama «epistemicidio», es decir, la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas. El tema central de este artículo es fundamentalmente el surgimiento de las estructuras de conocimiento modernas/ coloniales como epistemología fundacional de las universidades occidentalizadas y sus implicaciones para la descolonización del conocimiento.

<sup>5</sup> Creo que el mejor homenaje a un(a) intelectual es tomar en serio su obra para traer nuevos aspectos provocados por su obra.

Las principales preguntas que se abordan, basadas en los análisis hechos por Boaventura de Sousa Santos<sup>6</sup>, son las siguientes: ¿Cómo es posible que el canon de pensamiento en todas las disciplinas de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) en la *universidad occidentalizada* (Grosfoguel, 2012) se base en

<sup>6</sup> Lo que intento hacer en este trabajo es buscar respuesta socio-histórica en la formación temprana del sistema-mundo a los análisis y observaciones epistémicos acertados que hace Boaventura de Sousa Santos (2010) acerca de las estructuras de conocimiento de la universidad hoy. Su proyecto desde el Centro de Estudios Sociais en Coimbra, conocido como ALICE, acerca de las Epistemologías del Sur constituye un esfuerzo por romper con el provincialismo del episteme eurocéntrico.

el conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.)? ¿Cómo es posible que los hombres de estos cinco países alcanzaran tal privilegio epistémico hasta el punto de que hoy en día se considere su conocimiento superior al del resto del mundo? ¿Cómo lograron monopolizar la autoridad del conocimiento en el mundo? ¿Por qué lo que hoy conocemos como teoría social, histórica, filosófica o crítica se basa en la experiencia socio-histórica y la visión del mundo de hombres de estos cinco países? ¿Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo, estemos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provincianas? Cuando se ingresa a cualquier departamento de ciencias sociales o humanidades, el canon de pensamiento que debe aprenderse está basado fundamentalmente en la teoría producida por hombres de los cinco países europeos occidentales antes señalados (de Sousa Santos 2010). Sin embargo, si la teoría surge de conceptualizaciones basadas en experiencias y sensibilidades socio-históricas concretas, así como de la concepción de mundo desde espacios y cuerpos sociales particulares, entonces las teorías científicas sociales o cualquier teoría limitada a la experiencia y la visión del mundo de hombres de sólo cinco países son provincianas. Pero este provincianismo se disfraza bajo un discurso de «universalidad». La pretensión es que el conocimiento producido por hombres de estos cinco países tiene el mágico efecto de tener capacidad universal, es decir, se supone que sus teorías son suficientes para explicar las realidades histórico-sociales del resto del mundo. Como resultado de ello, nuestro trabajo en la universidad occidentalizada se reduce básicamente a aprender estas teorías nacida de la experiencia histórico-social y los problemas de una región particular del mundo

(hombres de cinco países de Europa Occidental) con sus dimensiones espacio/temporales muy particulares y «aplicarlas» a otros lugares geográficos aun si la experiencia y la espacio/temporalidad de los anteriores son totalmente distintos de los primeros. Estas teorías sociales basadas en la experiencia socio-histórica de hombres de cinco países occidentales constituyen la base teórica de las ciencias humanas en las universidades occidentalizadas hoy.

La otra cara de este privilegio epistémico es la inferioridad epistémica. El privilegio epistémico y la inferioridad epistémica son dos caras de la misma moneda. La moneda se llama racismo/sexismo epistémico (Grosfoguel, 2012), donde una cara se considera superior y la otra inferior.

En las universidades occidentalizadas, el conocimiento producido por epistemologías, cosmologías y visiones del mundo «otras» o desde geopolíticas y corpo-políticas del conocimiento de diferentes regiones del mundo consideradas como «no-occidentales» con sus diversas dimensiones espacio/temporales se consideran «inferiores» en relación con el conocimiento «superior» producido por los hombres occidentales de cinco países que conforman el canon de pensamiento en las humanidades y las ciencias sociales. El conocimiento producido a partir de las experiencias histórico-sociales y las concepciones de mundo del Sur global, también conocido como el mundo «no-Occidental», se consideran inferiores y son segregadas en forma de «apartheid epistémico» (Rabaka, 2010) del canon de pensamiento de las disciplinas de la universidad occidentalizada. Más aún, el conocimiento producido por las mujeres (occidentales y no-occidentales) también es inferiorizado y marginado del canon de pensamiento. Las estructuras de conocimiento fundacionales de la universidad occidentalizada son epistémicamente racistas y sexistas al mismo tiempo. ¿Cuáles son los procesos históricos mundiales que produjeron estructuras de conocimiento fundadas en el *racismo/sexismo epistémico*?

Para responder a estas preguntas, necesitamos remontarnos varios siglos atrás y examinar la formación del racismo/sexismo en el mundo moderno/colonial y su relación con la *longue durée* de las estructuras de conocimiento modernas. Dado que el legado cartesiano ha tenido tanta influencia en las estructuras de conocimiento occidentales, el artículo comienza con una discusión de la filosofía cartesiana. La segunda parte trata sobre la conquista de Al-Andalus. La tercera sobre la conquista del continente americano y sus implicaciones para la población de origen judío y musulmán en la España del siglo XVI, así como para la población africana sacada por la fuerza de África y esclavizada en el continente americano. La cuarta parte toca el genocidio/epistemicidio contra las mujeres indo-europeas quemadas vivas por la iglesia cristiana bajo acusaciones de brujería. La última parte trata el proyecto de transmodernidad de Enrique Dussel y lo que significa descolonizar la universidad occidentalizada.

## I. Filosofía cartesiana

Debo comenzar cualquier discusión sobre las estructuras de conocimiento en las universidades occidentalizadas hablando de la filosofía cartesiana. Se supone que la filosofía moderna fue fundada por René Descartes (2013).<sup>7</sup> Su frase más célebre: «yo pienso, luego existo» constituye un nuevo fundamento del conocimiento que desafió la autoridad del conocimiento de la cristiandad<sup>8</sup> desde que el imperio romano

<sup>7</sup> Dije «se supone», porque como lo ha demostrado Enrique Dussel (2008) en su ensayo *Meditaciones anticartesianas*, Descartes se vio muy influenciado por los filósofos cristianos de la conquista española del continente americano.

<sup>8</sup> Obsérvese que hago una distinción entre cristiandad y cristianismo. La cristiandad es una tradición espiritual/religiosa; el cristianismo es cuando la cristiandad se convierte en una ideología dominante usada por el Estado. El cristianismo surgió en el siglo IV después de Cristo, cuando Constantino se apropió de la cristiandad y la convirtió en la ideología oficial del imperio romano.

se hizo cristiano con Constantino en el siglo 4to. El nuevo cimiento del conocimiento producido por el cartesianismo ya no es el Dios cristiano, sino este nuevo «yo». Si bien Descartes nunca define quién es este «yo», es claro que en su filosofía ese «yo» reemplaza al Dios de la cristiandad como nuevo fundamento del conocimiento y sus atributos constituyen una secularización

de los atributos del Dios cristiano. Para Descartes, el «yo» puede producir un conocimiento que es «verdadero» más allá del tiempo y el espacio, «universal» en el sentido de que no está condicionado por ninguna particularidad, y «objetivo» entendido como equivalente a «neutralidad». En fin, la visión cartesiana argumenta que este «yo» puede producir un conocimiento desde el «ojo de Dios».

Para hacer la aseveración de un «yo» que produce conocimiento equivalente a la visión del ojo divino (Dios), Descartes plantea dos argumentos principales: uno ontológico y el otro epistemológico. Ambos argumentos constituyen la condición de posibilidad para la afirmación de que este «yo» puede producir un conocimiento que es equivalente al «ojo de Dios». El primer argumento es el dualismo ontológico. Descartes afirma que la mente es de una sustancia muy distinta al cuerpo. Esto permite a la mente estar indeterminada e incondicionada por el cuerpo. De esta forma, Descartes puede aseverar que la mente es similar al Dios cristiano que flotando en el cielo, indeterminado por cualquier cosa terrestre, puede producir un conocimiento equivalente al «ojo de Dios». La *universalidad* equivale aquí a la universalidad del Dios cristiano en el sentido de que no está determinada por particularidad alguna y está más allá de cualquier condicionamiento o existencia particular en el mundo. La imagen de Dios en el cristianismo es la de un anciano blanco de barba y bastón, sentado en una nube, mirando a todos y castigando a quienquiera que se porte mal sin ser condicionado ni determinado por nada terrestre.

¿Qué sucedería con el argumento de la «visión del ojo de Dios» si la mente fuera de sustancia similar al cuerpo? La principal implicación sería que se desmoronaría la afirmación de que un «yo» humano puede producir un conocimiento equivalente

al ojo de Dios. Sin dualismo ontológico, la mente estaría localizada en un cuerpo, sería similar en sustancia al cuerpo y estaría, así, condicionada por el cuerpo. Esto último indicaría que el conocimiento se produce desde un espacio particular del mundo y, por ende, no existe una producción de conocimiento no situada. Si fuera este el caso, entonces no podría sostenerse más que un «yo» humano pueda producir un conocimiento equivalente a una visión desde el ojo divino.<sup>9</sup>

El segundo argumento de Descartes es epistemológico. Asevera que la única

<sup>9</sup> Para ver una discusión muy interesante sobre este asunto, véase Enrique Dussel (1995) y Donna Haraway (1988).

manera de que el «yo» pueda alcanzar la certidumbre en la producción de conocimiento es por el método

del solipsismo. ¿Cómo puede el «yo» combatir el escepticismo y ser capaz de alcanzar la certidumbre en la producción de conocimiento? La respuesta dada por Descartes es que esto podría lograrse mediante un monólogo interno del sujeto consigo mismo (el género masculino aquí no es accidental por razones que se explicarán más adelante). Con el método del solipsismo, el sujeto plantea y responde preguntas en un monólogo interno hasta que llega a la certidumbre en el conocimiento. ¿Qué sucedería si los sujetos humanos produjeran conocimiento en forma dialógica, es decir, en relaciones sociales con otros seres humanos? La principal implicación sería el desmoronamiento de la pretensión de un «yo» capaz de producir certeza en el conocimiento aislado de las relaciones sociales con otros seres humanos. Sin el solipsismo epistémico, el «yo» estaría situado en relaciones sociales particulares, en contextos histórico/sociales concretos y, por ende, no habría producción de conocimiento *monológica, asituada y asocial*. Si se produce conocimiento en relaciones sociales particulares, es decir, dentro de una sociedad particular, no puede sostenerse entonces que el «yo» humano pueda producir un conocimiento equivalente al «ojo de Dios».

La filosofía cartesiana ha tenido gran influencia en los proyectos occidentalizados de producción de conocimiento. La pretensión de «no localización» de la filosofía de Descartes, de un conocimiento «no-situado», inauguró el mito de la egopolítica del conocimiento: un «yo» que asume producir conocimiento desde un no-lugar. Como lo afirma el filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez (2003), la filosofía cartesiana asume la epistemología del punto cero, es decir, un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista. Añadiría a Castro-Gómez, que una filosofía que asume producir un conocimiento superior por no estar contaminado por nada terrestre (ni social, espacial, temporal o corporal). La importancia de René Descartes para la epistemología occidentalizada puede verse en que después de 370 años, las universidades occidentalizadas siguen llevando el legado cartesiano como criterio de validez para la producción de la ciencia y el conocimiento. Aun quienes son críticos respecto a la filosofía cartesiana siguen usándola como criterio para diferenciar lo que es ciencia de lo que no se



considera como tal. La división «sujeto-objeto», la «objetividad» entendida como «neutralidad», el mito de un EGO que produce conocimiento «imparcial» no condicionado por su cuerpo o ubicación en el espacio, la idea de conocimiento como producto de un monólogo interior sin lazos sociales con otros seres humanos y la universalidad comprendida como algo más allá de cualquier particularidad siguen siendo los criterios usados para la validación de conocimientos en las disciplinas de la Universidad Occidentalizada. Cualquier conocimiento que pretenda situarse desde la corpo-política del conocimiento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) o la geopolítica del conocimiento (Dussel, 1977) en oposición al mito del conocimiento no situado de la egopolítica cartesiana del conocimiento se desecha como sesgada, inválida, irrelevante, falta de seriedad, parcial, esto es, como conocimiento inferior.

Lo relevante para la «tradición de pensamiento masculino occidental» inaugurada por la filosofía cartesiana es que constituyó un evento histórico mundial. Antes de Descartes, ninguna tradición de pensamiento pretendía producir un conocimiento no situado que fuera divino o equivalente a Dios. Este *universalismo idólatrico* de la «tradición de pensamiento masculino occidental» inaugurada por Descartes (2013) en 1637 pretende reemplazar a Dios y producir un conocimiento que sea equivalente a Dios. Las preguntas dusselianas son: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad políticas, económicas, históricas y culturales para que alguien a mediados del siglo XVII produjera una filosofía que pretenda ser equivalente al ojo de Dios y reemplazar a la divinidad de la cristiandad? ¿Quién habla y desde qué corpo-política de conocimiento o geopolítica de conocimiento lo hace?

Enrique Dussel (2005) responde a estas preguntas con el siguiente argumento: El «yo pienso, luego existo» de Descartes está precedido por 150 años de «yo conquisto, luego existo». El *ego conquiro* es la condición de posibilidad del *ego cogito* de Descartes. Según Dussel, la arrogante e idólatra pretensión de divinidad de la filosofía cartesiana viene de la perspectiva de alguien que piensa en sí mismo como centro del mundo porque ya ha conquistado el mundo. ¿Quién es este ser? Según Dussel (2005), es el *Ser Imperial*. El «yo conquisto», que comenzó con la expansión colonial europea en 1492, es el cimiento y la condición de posibilidad del «yo pienso» idólatrico que seculariza todos los atributos del Dios cristiano y reemplaza a Dios como nuevo fundamento del conocimiento. Una vez los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. Después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades «divinas» que les daban un privilegio epistemológico sobre los demás.

Sin embargo, aún hay un enlace ausente entre el «yo conquisto, luego existo» y el «yo pienso, luego existo». No existe una condición inherente y necesaria de derivar del «yo conquisto, luego existo» el «universalismo idólatra» (la visión

del ojo de Dios) ni el «racismo/sexismo epistémico» (la inferioridad de todos los conocimientos procedentes de seres humanos clasificados como no-occidentales, no-masculinos o no-heterosexuales) del «Yo pienso, luego existo». Lo que conecta el «yo conquisto, luego existo» (ego conquiro) con el idólatrico «yo pienso, luego existo» (ego cogito) es el racismo/sexismo epistémico producido por el «yo extermino, luego existo» (ego extermino). Es la lógica del genocidio/epistemicidio juntos lo que sirve de mediación entre el «yo conquisto» y el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso» como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno/colonial. El *ego extermino* es la condición socio-histórica estructural que hace posible la conexión del *ego conquiro* con el *ego cogito*. En lo que sigue, se sostendrá que los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI son la condición de posibilidad socio-histórica para la transformación del «yo conquisto, luego existo» en el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso, luego existo». Esos cuatro genocidios/epistemicidios en el largo siglo XVI son: 1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la «pureza de sangre»; 2) contra los pueblos indígenas primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia; 3) contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano; 4) contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas. Esos cuatro genocidios/epistemicidios se analizan con mucha frecuencia de manera fragmentada, separados unos de otros. El intento aquí es verlos interconectados, interrelacionados entre sí, y como partes constitutivas de las estructuras epistémicas del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial» (Grosfoguel, 2011) creado a partir de la expansión colonial europea en 1492. Estos cuatro genocidios fueron al mismo tiempo formas de epistemicidio que son parte constitutiva del privilegio epistémico de los hombres occidentales. Para sustentar dicho argumento debemos no solo examinar la historia del sistema-mundo, sino también explicar cómo y cuándo surgió el racismo.

## **II. La conquista de Al-Andalus: genocidio/epistemicidio contra musulmanes y judíos**

La conquista final de Al-Andalus a finales del siglo XV se realizó bajo el lema de la «pureza de sangre» que era un discurso proto-racista (aun no plenamente racista) contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial del territorio andalucí por parte de la monarquía cristiana castellana contra el sultanado de Granada, que fue la última autoridad política musulmana en la Península Ibérica (Maldonado-Torres, 2008a). La práctica de limpieza étnica del territorio andalucí produjo un genocidio físico y cultural contra musulmanes y judíos. Los judíos y musulmanes que se quedaron en el territorio fueron asesinados (genocidio físico) o forzados a convertirse al cristianismo (genocidio cultural).

Esta limpieza étnica se alcanzó mediante el genocidio (físico) y el epistemicidio (cultural) a partir de los siguientes procesos:

1. La expulsión forzada de musulmanes y judíos de su tierra (genocidio), llevó a la repoblación del territorio con poblaciones cristianas del norte de la Península Ibérica (Caro Barojas, 1991; Carrasco, 2009). Esto es lo que en la literatura se llama hoy «colonialismo de población».
2. La destrucción masiva de la espiritualidad y el conocimiento islámico y judío mediante el genocidio, llevó a la conversión forzada (genocidio cultural) de los judíos y los musulmanes que decidieron permanecer en el territorio (Barrios Aguilera, 2009; Kettami, 2012). Convirtiendo a los musulmanes en moriscos (musulmanes conversos) y a los judíos en marranos (judíos conversos), se destruyó su memoria, su conocimiento y su espiritualidad (genocidio cultural). Esto último era una garantía de que los futuros descendientes de marranos y moriscos nacerían completamente cristianos sin rastro en la memoria de sus ancestros.

El discurso estatal español de la «pureza de sangre» se usó para vigilar a las poblaciones musulmanas y judías que sobrevivieron a las masacres. Con el fin de sobrevivir y mantenerse en el territorio, fueron forzados a convertirse al cristianismo (Galán Sánchez, 2010). Dichas poblaciones que fueron obligadas a la conversión o que eran cristianos con ancestros judíos o musulmanes fueron vigiladas por la monarquía cristiana para asegurarse de que no estuvieran fingiendo/simulando/aparentando conversión y practicando secretamente el islam o el judaísmo. La «pureza de sangre» fue un discurso usado para vigilar a los conversos o a los descendientes de los conversos. Aludía al «árbol genealógico» de la población. El «árbol genealógico» daba a las autoridades estatales la información necesaria para conocer si los antepasados de una persona o familia eran cristianos «puros» o «no cristianos» en el caso de que fueran cristianos conversos. El discurso de la «pureza de sangre» no ponía en duda la humanidad de las víctimas. Lo que buscaba era vigilar a aquellas poblaciones con ascendencia no cristiana en términos de qué tan cercanos o lejanos estaban del cristianismo con el fin de confirmar si la conversión era real o fingida. Para la monarquía cristiana de Castilla, musulmanes y judíos eran humanos con el «Dios equivocado» o la «religión errada». Se les percibía como una «quinta columna» del sultanado otomano en la Península Ibérica (Martín Casares, 2000; Carrasco, 2009; Galán Sánchez, 2010). Así, los viejos discursos de discriminación religiosa medieval en Europa, tales como los antiguos discursos antisemitas (judeofóbicos o islamofóbicos) se usaron contra judíos y musulmanes en la conquista de Al-Andalus. Es importante hacer énfasis en que dado que la posibilidad de conversación aún estaba abierta, la antigua discriminación religiosa antisemita de la Europa Medieval practicada por la Monarquía Cristiana

de Castilla (a finales del siglo XV) aún no era racial, e incluía entre los semitas tanto a musulmanes como a judíos.<sup>10</sup> Siempre y cuando los musulmanes y judíos se convirtieran al cristianismo, las puertas para la integración estaban abiertas durante la conquista de Al-Andalus por parte de la Monarquía Española Medieval (Galán Sánchez, 2010; Domínguez Ortiz, 2009). La humanidad de las víctimas no se ponía en tela de juicio. Lo que se ponía en duda era la identidad religiosa y la teología de los sujetos sociales. La clasificación social usada en la época tenía relación con una cuestión teológica de tener el «Dios equivocado» o la «religión errada» para estratificar la sociedad en líneas religiosas. En suma, lo que importa aquí es que el discurso de la «pureza de sangre» usado en la conquista de Al-Andalus fue una forma de discriminación religiosa que aún no era plenamente racista porque no ponía en duda de manera profunda la humanidad de sus víctimas.

### **III. La conquista del continente americano en relación con la conquista de Al-Andalus: el genocidio/epistemicidio contra pueblos indígenas, marranos, moriscos y africanos**

Cuando Cristóbal Colón presentó por vez primera el documento conocido como «La Empresa de las Indias» al rey y a la reina de la monarquía cristiano-castellana, la respuesta de los reyes fue aceptarla y postergarla hasta después de la conquista de todo el territorio conocido como Al-Andalus. Ordenaron a Colón que esperara hasta la conquista final del «reino de Granada», el último emirato de la Península Ibérica. La idea de la monarquía cristiana de Castilla era unificar todo el territorio bajo su reinado mediante la autoridad de «un Estado, una identidad, una religión» en contraste con Al-Andalus, donde había múltiples Estados islámicos (sultanatos) con «múltiples identidades y espiritualidades dentro de sus fronteras territoriales» (Maíllo Salgado, 2004; Kettami, 2012).

El proyecto de la monarquía cristiana de Castilla de crear una correspondencia entre la identidad del Estado y la identidad de la población dentro de sus confines territoriales fue el origen de la idea del Estado-nación en Europa. La meta principal

<sup>10</sup> Es la literatura orientalista sionista europea, norteamericana e israelí después de la Segunda Guerra Mundial excluyó a los árabes de los pueblos semitas y redujo la definición de antisemitismo a la discriminación racial contra los judíos. Esto último hace parte de una perversa estrategia sionista de fusionar la crítica de los árabes-musulmanes al Estado sionista israelí como equivalente a un discurso antisemita (Grosfoguel, 2009). De ser los árabes pueblos semitas, no podrían hacer este argumento. De ahí la necesidad de excluirlos de la identidad de «pueblo semita» a pesar de que esta era la designación de los orientalistas europeos durante siglos donde tanto árabe-musulmanes como judíos eran considerados parte de los pueblos semitas. El sionismo como proyecto de «colonialismo de población» intenta distorsionar la historia de hospitalidad y solidaridad del mundo musulmán contra los refugiados expulsados de la Europa cristiana durante siglos para hacernos ver que el conflicto en Palestina hoy es uno reducido a un problema milenario de intolerancia musulmana frente a los judíos. Un problema racial/colonial del sionismo israelí contra los palestinos es transmutado en un problema de racismo e intolerancia musulmana contra los judíos donde las víctimas del racismo colonial son acusadas de manera perversa de «racismo anti-semita» (ver Grosfoguel, 2009).

que la reina y el rey expresaron a Colón fue la unificación de todo el territorio bajo el mando de la monarquía cristiana como un primer paso antes de ir más allá a conquistar otras tierras allende la Península Ibérica.

La conquista final sobre la autoridad política musulmana en la Península Ibérica se concluyó el 2 de enero de 1492 con la capitulación del emirato Nazarí de Granada. Solo nueve días después, el 11 de enero de 1492, Colón se reunió de nuevo con la reina Isabel. Pero esta vez el encuentro se realizó en el Palacio Nazarí de la Alhambra en Granada, donde Colón recibió la autorización real y los recursos para su primer viaje en ultramar. Solo diez meses después, el 12 de octubre de 1492, Colón llega a las orillas de lo que llamó las «Indias Occidentales», porque erróneamente supuso que había llegado a India.<sup>11</sup>

La relación entre la Conquista de Al-Andalus y la Conquista del continente americano ha sido subinvestigada en la literatura. Los métodos de colonización y dominación usados contra Al-Andalus se extrapolaron al continente americano (Garrido Aranda, 1980). La Conquista de Al-Andalus fue tan importante en las mentes de los conquistadores españoles que Hernán Cortés, conquistador de México, confundió con mezquitas los templos sagrados de los aztecas.

Además del genocidio de la población, la conquista de Al-Andalus estuvo acompañada de un epistemicidio, es decir, el exterminio del conocimiento. Por ejemplo, la quema de las bibliotecas fue un método fundamental usado en la conquista de Al-Andalus. La biblioteca de Córdoba, que tenía alrededor de 500.000 libros en la época en la que la mayor biblioteca de la Europa cristiana no tenía más de 1000 libros, ardió en el siglo XIII. Muchas otras bibliotecas tuvieron el mismo destino durante la conquista de Al-Andalus hasta la quema final de más de 250.000 libros de la biblioteca de Granada por el Cardenal Cisneros a comienzos del siglo XVI. Estos métodos se extrapolaron al continente americano. Así, sucedió lo mismo con los «códices» y «quipus» indígenas, que eran la práctica escrita usada por los amerindios para archivar sus conocimientos. Miles de «códices» y «quipus» se quemaron también, intentando destruir los conocimientos indígenas en el continente americano. El genocidio y epistemicidio fueron de la mano en el proceso de conquista tanto en el continente americano como en Al-Andalus.

Un proceso similar se dio con los métodos de evangelización empleados contra los pueblos indígenas en el continente americano (Garrido Aranda, 1980; Martín de la Hoz, 2010). Se inspiró en los métodos usados contra los musulmanes en la

<sup>11</sup> Hay teorías que indican que Colón iba con mapas chinos en sus viajes a las Américas. Los chinos habían cartografiado el mundo desde principios del siglo 15. Como nadie en Europa sabía leer estos mapas, Colón equivocadamente pensó que las Américas, que aparece en estos mapas como una extensión peninsular de la China, era la India. Estos mapas secretos habían llegado a Italia vía las misiones del vaticano en la China. De ahí que todos los navegantes de la conquista fueran italianos (Magallanes, Vesputio, Colón, etc.). Ver entre otras fuentes el ensayo de Enrique Dussel titulado «La China (1421-1800): razones para cuestionar el eurocentrismo» en: <http://enriquedussel.com/txt/china-dussel.pdf>

Península Ibérica (Garrido Aranda, 1980). Fue una forma de «espiritualicidio» y «epistemicidio» al mismo tiempo. La destrucción del conocimiento y la espiritualidad también fueron de la mano en la conquista de Al-Andalus y la conquista del continente americano.

Sin embargo, es fundamental comprender también cómo la conquista del continente americano afectó la conquista de los «Moriscos» (musulmanes conversos) y de los «Marranos» (judíos conversos) en la Península Ibérica en el siglo XVI. La conquista del continente americano ocupó el centro de los nuevos discursos y formas de dominación que emergieron en el largo siglo XVI con la creación del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial» (Grosfoguel, 2011). En este punto es crucial la contribución de Nelson Maldonado-Torres cuando dice que el siglo XVI transformó las antiguas formas de clasificación social imperial que existían desde el siglo IV cuando, con Constantino, la cristiandad se convirtió en la ideología dominante del imperio romano. Como señala Nelson Maldonado-Torres:

«... en el siglo dieciséis se trastocan las coordenadas conceptuales que definían la “lucha por el imperio” y las formas de clasificación social en el siglo IV y en siglos posteriores antes del “descubrimiento” y conquista de las Américas. La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales. Por eso ya en la modernidad la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado por los Europeos (Africa primero y las Américas después). Es con relación a estas gentes que la idea de raza nace en la modernidad. Las dinámicas entre ideas que giraban alrededor de la relación entre raza, religión, e imperio sirvieron como uno de los ejes más significativos en el imaginario del emergente mundo moderno/colonial... » (2008a: 230).

Si los métodos de conquista militares y evangelizadores usados en Al-Andalus para lograr el genocidio y el epistemicidio se extrapolaron a la conquista de los pueblos indígenas en el continente americano, la conquista del continente americano también creó un imaginario racial y una jerarquía racial nuevos que transformaron la conquista de moriscos y marranos en la Península Ibérica del siglo XVI. La conquista del continente americano afectó las antiguas formas de discriminación religiosa medieval contra moriscos y marranos en la España del siglo XVI. El primer punto que debe enfatizarse en esta historia es que después de meses de navegación por el océano Atlántico, en el momento en que Colón da un paso fuera de la nave escribe lo siguiente en su diario, el 12 de octubre de 1492:

«...me pareció que eran gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y yo creí y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían».

Esta declaración de Cristóbal Colón abrió un debate durante los siguientes sesenta años (1492-1552). Como sostiene Nelson Maldonado-Torres (2008a), a finales del siglo XV, la noción de Colón sobre «gente sin secta» («personas sin religión») significaba algo nuevo. Decir «gente sin religión» hoy en día significa «ateos». Pero en el imaginario cristiano de finales del siglo XV, la expresión «gente sin religión» tenía una connotación distinta. En el imaginario cristiano, todos los humanos tienen religión. Podían tener el «Dios equivocado» o los «dioses equivocados», podía haber guerras y podían matarse entre sí en la batalla contra el «dios equivocado», pero la humanidad del otro, como tendencia y como forma de dominación, aún no se había puesto en duda. Lo que se estaba cuestionando era la teología del «otro». Esto último se modificó radicalmente desde 1492 con la conquista del continente americano y la caracterización de los pueblos indígenas por Cristóbal Colón como «gente sin religión». Una lectura anacrónica de esta expresión podría llevarnos a pensar que Colón se refería a «ateos». Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, a ser expulsado del reino de lo humano. Como lo señala Nelson Maldonado-Torres:

« Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo... Los sujetos sin religión no están equivocados, tanto como están, según esta concepción, ontológicamente limitados. Al juzgar a los indígenas como sujetos “sin secta” Colón altera la concepción medieval sobre la ‘cadena del ser’ y hace posible pensar sobre el ‘condenado’ ya no en términos exclusivamente cristianos y teológicos sino más bien antropológicos y modernos. A los condenados’ modernos les faltará no sólo la verdad, sino también parte fundamental de lo que se considera ser humano. Su falta no es tanto un resultado de su juicio, como un problema mismo de su ser. La colonialidad del poder nace así pues simultáneamente con la colonialidad del ser. ... la aseveración de Colón sobre la falta de religión en los indígenas introduce un sentido antropológico del término. A la luz de lo discutido aquí habría que añadir que el sentido antropológico del término está también vinculado a una manera muy moderna de clasificar a los humanos: la clasificación racial. Con un solo plumazo, Colón lanza el discurso de la religión del ámbito teológico al de una antropología filosófica moderna que distingue entre distintos grados de humanidad con identidades fijadas en lo que luego se conocerá como razas.

Aunque suene exagerado, quizás no está muy lejos de la verdad decir que Colón fue a la vez no sólo el primer teórico moderno de la religión sino también el primer racista en Occidente» (Maldonado-Torres, 2008<sup>a</sup>: 217-220).

Contrario al sentido común contemporáneo, el «racismo de color» no fue el primer discurso racista. El «racismo religioso» («gente con religión» frente a «gente sin religión» o «gente con alma» contra «gente sin alma») fue el primer indicador de racismo en el «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidente-céntrico/cristiano-céntrico» (Grosfoguel, 2011) formado en el largo siglo XVI. La definición de «personas sin religión» se acuñó en la España de finales del siglo XV y comienzos del XVI. El debate provocado por la conquista del continente americano era si las «gentes sin religión» halladas en los viajes de Colón eran «personas con o sin alma». La lógica del argumento era la siguiente: 1) si no se tiene religión, no se tiene Dios; 2) si no se tiene Dios, no se tiene alma; y 3) si no se tiene alma, no se es humano, sino más cercano a un animal.

El debate convirtió a la «gente sin religión» en «gente sin alma». Este debate racista colonial produjo un efecto boomerang que redefinió y transformó el imaginario dominante de la época y los discursos discriminatorios religiosos del Medioevo. El concepto de «pureza de sangre» adquirió un nuevo sentido. La «pureza de sangre» dejó de ser una tecnología del poder para vigilar las personas con ancestros musulmanes o judíos en el árbol genealógico con el fin de asegurarse de que él o ella no estuviera fingiendo o aparentando su conversión, como sucedió en la conquista de Al-Andalus en el siglo XV. El significado de la «pureza de sangre» tras la conquista del continente americano con la aparición del concepto de «personas sin alma», cambió de una cuestión teológica sobre profesar la «religión equivocada» a una cuestión sobre la humanidad del sujeto que practicaba la «religión equivocada».<sup>12</sup>

Como resultado, el gran debate en las primeras cinco décadas del siglo XVI

<sup>12</sup> Es importante recordar que el latín era la lengua escrita de la Europa del siglo XVI. Dado que la iglesia cristiana era la autoridad del conocimiento mediante la teología cristiana, los debates sobre la conquista del continente americano en España viajaron a otros territorios europeos a través de las redes de la iglesia. De ese modo, los debates sobre Colón y entre los teólogos cristianos españoles acerca de los sujetos hallados en el Nuevo Mundo se leyeron con particular atención en otros lugares de Europa.

fue acerca de la humanidad o no humanidad de los «indios», una de cuyas formas discursivas era si «los indios» tenían alma o no. En la práctica, tanto la iglesia como el Estado imperial español ya estaban esclavizando en masa a los pueblos indígenas asumiendo la noción de

que los «indios» estaban más cerca del reino animal. El racismo estatal no es un fenómeno posterior al siglo XVIII, sino un fenómeno que surgió desde la conquista del continente americano en el siglo XVI. No obstante, hubo voces críticas dentro de la Iglesia que cuestionaban esta idea y planteaban que los «indios» tienen alma pero eran bárbaros necesitados de ser cristianizados



(Dussel, 1979; 1992). Afirmaban que dado que los «indios» tienen alma, es pecado a los ojos de Dios esclavizarlos, y que la tarea de la iglesia debía ser cristianizarlos usando métodos pacíficos. Este fue el primer debate racista en la historia mundial, e «indio» como identidad fue la primera identidad moderna.

La categoría de «indio» constituyó una nueva invención identitaria moderno/colonial que homogeneizó las heterogéneas identidades que existían en el continente americano antes de la llegada de los europeos. También es importante recordar que Colón pensaba que había llegado a la India y, de ahí, el uso del término «indio» para designar a las poblaciones que encontró. Aparte de este error geográfico eurocéntrico, surge «indio» como una nueva identidad. Pero preguntar si los «indios» tienen alma o no, ya era una pregunta racista que se refería directamente a interrogarse sobre su humanidad.<sup>13</sup>

En el imaginario cristiano del siglo XVI, dicho debate tenía implicaciones importantes. Si los «indios» no tenían alma, entonces a los ojos de Dios se justificaba esclavizarlos y tratarlos como animales en el proceso de trabajo. Pero si tenían alma,

<sup>13</sup> Este escepticismo sobre la humanidad de otros seres humanos es lo que Nelson Maldonado-Torres (2008b) llamó el «escepticismo misántropo».

<sup>14</sup> Me refiero a la clasificación social del sistema social. Como Maldonado-Torres sostiene, ya había individuos articulando discursos que podían identificarse como racialistas desde un punto de vista contemporáneo. Sin embargo, la clasificación social de la población en la Europa medieval no estaba basada en la clasificación racial, es decir, no estaba organizada en torno a lógicas sociales relacionadas con la pregunta radical acerca de la humanidad de los sujetos sociales. La clasificación social de la población según lógicas sociales racistas fue posterior a 1492 con la formación del «sistema-mundo moderno/colonial Capitalista/Patriarcal Occidente-céntrico/Cristiano-céntrico» (Grosfoguel, 2011). Así, en el presente artículo el argumento sobre la aparición del racismo tiene que ver con un sistema social global posterior a 1492 y no a declaraciones individuales previas a 1492.

entonces a los ojos de Dios era pecado esclavizarlos, asesinarlos o maltratarlos. Este debate fue crucial en la mutación de los antiguos discursos y prácticas discriminatorias religiosas de la Europa medieval. Hasta finales del siglo XV, los antiguos discursos islamofóbicos y judeofóbicos estaban relacionados con tener el «Dios equivocado», la «teología equivocada», y con la influencia de Satanás en la «religión equivocada» sin poner en duda la humanidad de sus practicantes.<sup>14</sup> La posibilidad de conversión se ofrecía a las víctimas de tales discursos discriminatorios. Pero con la colonización del continente

americano, esos antiguos discursos medievales de discriminación religiosa se transformaron prontamente en dominación racial moderna.

Aun cuando la palabra «raza» no era usada en la época, el debate sobre si se tenía alma o no, o sobre si era justificado esclavizarlos o no, ya era un debate racista en el sentido empleado por el racismo científico en el siglo XIX. El debate teológico del siglo XVI sobre si se tenía alma o no, o sobre la juzteza de la conquista tuvo la misma connotación de los debates científicistas del siglo XIX sobre si se tenía la constitución biológica humana o no. Ambos fueron debates sobre la humanidad o la animalidad de los «otros» articulados por el discurso racista institucional

de Estado de la monarquía cristiana castellana en el siglo XVI o de los Estados-naciones imperiales europeo-occidentales en el siglo XIX. Estas lógicas racistas institucionales de «no tener alma» en el siglo XVI o «no tener la biología humana» en el siglo XIX devinieron el principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial.

El debate continuó hasta el famoso debate de Valladolid de la Escuela de Salamanca en 1552. Dado que la teología cristiana y la iglesia eran la autoridad del conocimiento en la época, la monarquía imperial cristiana española puso en manos de un tribunal entre teólogos cristianos la cuestión de la justeza tanto de la conquista como de sus métodos. Los teólogos eran Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda. Después de sesenta años (1492-1552) de debate, la monarquía cristiana imperial española finalmente solicitó un tribunal teológico cristiano para tomar una decisión final sobre la justeza de la conquista y la humanidad de los «indios».

Como es bien sabido, Ginés Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los «indios» en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los «indios» por debajo de la línea de lo humano, era el argumento moderno capitalista de que los «indios» no tienen sentido de la propiedad privada ni noción de los mercados, porque producen bajo formas colectivas y distribuyen la riqueza con reciprocidad.

Bartolomé de las Casas sostenía que los «indios» son seres con alma pero que estaban en un estado de barbarie que precisaba de la cristianización. Por consiguiente, para Las Casas a los ojos de Dios era pecado esclavizarlos. Lo que propuso fue «cristianizarlos». Tanto Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas.

El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda que podríamos caracterizar como «gente sin alma» mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de «gente sin biología humana» y más tarde a «gente sin genes» (sin la genética humana). Lo mismo sucedió con el discurso de Bartolomé de Las Casas. El discurso teológico de De Las Casas de «bárbaros a cristianizar» en el siglo XVI, se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre «primitivos a civilizar».

El resultado del debate de Valladolid es también hartamente conocido: si bien la opinión de Sepúlveda se impuso en el largo plazo, De Las Casas ganó el juicio en el corto plazo. De ese modo, la monarquía imperial española decidió que los «indios» tienen alma pero que son bárbaros por cristianizar. Por ello, se reconoció que esclavizarlos

era pecado a los ojos de Dios. La conclusión implicaba en apariencia la liberación de los «indios» del dominio colonial español. Pero no fue ese el caso. Los «indios» fueron transferidos en la división internacional del trabajo de mano de obra esclava a otra forma de trabajo forzado y coercitivo conocido como la «encomienda». La «encomienda» es una forma de trabajo forzado que se utilizó en la conquista de Al-Andalus donde el encomendero no solamente sometía a trabajo forzado a los moriscos sino que vigilaba su conversión al cristianismo. Este método de trabajo y conversión forzada fue extrapolado contra los indígenas en las Américas. Es desde este momento que se institucionaliza de manera más sistemática la idea de raza y el racismo institucional como principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial. Mientras se ponía a los «indios» en la «encomienda» bajo una forma de trabajo forzoso, los africanos fueron llevados al continente americano como reemplazo de los «indios» en el trabajo esclavo. Esto fue una decisión conciente del imperio español en la época. En ese tiempo se percibía a los africanos como musulmanes, y la racialización de aquellos en la España siglo XVI se extendió a los primeros. La decisión de llevar cautivos de África para esclavizarlos en el continente americano tenía relación directa con la conclusión del juicio de Valladolid en 1552. Aquí comenzó el secuestro masivo y el tráfico transatlántico de africanos para ser esclavizados en las Américas y que tendría vigencia por los siguientes trescientos años. Con la esclavización de los africanos, el racismo religioso fue complementado o lentamente sustituido por el racismo de color. Desde entonces, el racismo contra los negros se convirtió en una lógica estructurante constitutiva fundacional del mundo moderno/colonial.

El rapto de africanos y su esclavización en el continente americano fue un evento histórico mundial importante y significativo (Nimako y Willemsen, 2011). Millones de africanos murieron en el proceso de captura, transporte y esclavitud en el continente americano. Fue un genocidio a escala masiva. Pero como con los demás casos mencionados anteriormente, el genocidio fue de manera inherente un epistemicidio. Se prohibió a los africanos en el continente americano que pensarán, rezaran o practicaran sus cosmologías, conocimientos y visiones de mundo. Se los sometió a un régimen de racismo epistémico que proscribió su conocimiento autónomo. La inferioridad epistémica fue un argumento crucial usado para aducir la inferioridad social biológica por debajo de la línea de lo humano. La idea racista a finales del siglo XVI era que los «negros carecían de inteligencia», lo que en el siglo XX se convirtió en los «negros tienen bajos niveles de CI» (CI = coeficiente de inteligencia).

Otra consecuencia del debate sobre los «indios» y el tribunal de Valladolid fue su impacto en los moriscos y marranos en la España del siglo XVI. Los antiguos discursos discriminatorios religiosos medievales islamofóbicos y judeofóbicos contra judíos y musulmanes se transformaron en discriminación racista. La pregunta dejó de ser si la población discriminada por su religión tenía el Dios equivocado o la teología equivocada. El racismo religioso anti indígena que ponía

en tela de juicio la humanidad de los «indios» se extrapoló a moriscos y marranos cuestionando la humanidad de quienes oran al «Dios equivocado». Quienes rezaban al «Dios equivocado» eran concebidos como carentes de alma, como «sujetos desalmados», no humanos o sub humanos. De manera similar a los pueblos indígenas en el continente americano, se les expulsó del «reino de lo humano» al describirseles como «parecidos a animales» (Perceval, 1992; 1997). Esto último representó una transformación radical que va de la inferioridad de las religiones no cristianas (el islam y el judaísmo) en la Europa medieval a la inferioridad de los seres humanos que practicaban dichas religiones (judíos y musulmanes) o de los cristianos que tuvieran ancestros judíos o musulmanes (los moriscos y marranos) en la nueva Europa moderna en surgimiento. Por consiguiente, es como resultado del impacto de la conquista del continente americano en el siglo XVI que la antigua discriminación religiosa europea islamofóbica y judeofóbica antisemita que se remontaba a las cruzadas y antes, se convirtió en discriminación racial. Este es el efecto boomerang del colonialismo entrando a Europa a redefinir en términos raciales los viejos discursos de discriminación religiosa medieval.

La imbricación entre la jerarquía religiosa global cristiano-céntrica y la jerarquía racial/étnica occidentalocéntrica del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial» creados después de 1492, se consolida identificando a los seguidores, practicantes o descendientes de una espiritualidad no cristiana con su racialización como seres inferiores por debajo de la línea de lo humano. Contrario a las narrativas eurocéntricas como la de Foucault (1996), que sitúa la transmutación del antisemitismo religioso a antisemitismo racial en el siglo XIX con la aparición del racismo científico, el racismo antisemita surgió en la España del siglo XVI cuando la antigua discriminación religiosa antisemita medieval se transmuta con el nuevo imaginario racial moderno producido por la conquista del continente americano. El nuevo imaginario racial mutó el antiguo antisemitismo religioso medieval en antisemitismo racial moderno. Contrario a Foucault, este racismo antisemita del siglo XVI ya se había institucionalizado como racismo estatal biopolítico.<sup>15</sup>

El concepto de «gente sin alma» no se extendió de inmediato a los moriscos. Demoró varias décadas en el siglo XVI para extrapolarse a los moriscos. Fue después de mediados del siglo XVI y, específicamente, durante el juicio de las Alpujarras<sup>16</sup> que se llamó a los moriscos «sujetos desalmados». Más aún, después

<sup>15</sup> El racismo científico en el siglo XIX no era, como lo afirma Foucault, una resignificación del antiguo discurso europeo de la «guerra racial», sino una secularización del antiguo racismo teológico religioso del cristianismo de la «gente sin alma» del siglo XVI. El antiguo discurso de la «guerra racial» en Europa no era el fundamento del racismo científico como insistía Foucault con su «genealogía del racismo». El fundamento del racismo científico fue el antiguo racismo religioso del siglo XVI con raíces en la conquista colonial europea del continente americano. Foucault no es consciente de la conquista del continente americano, el colonialismo y el siglo XVI de España en la constitución del racismo científico del siglo XIX.

<sup>16</sup> Estos fueron los juicios contra los moriscos que se sublevaron en las montañas Alpujarras en las afueras de la ciudad de Granada después de mediados del siglo XVI.

de mediados del siglo XVI, como consecuencia de su clasificación como «sujetos desalmados», se esclavizó masivamente a los moriscos en Granada. Pese a la prohibición de la iglesia cristiana de esclavizar cristianos y personas bautizadas como cristianos, los moriscos (musulmanes convertidos a la cristiandad) fueron esclavizados (Martín Casares, 2000).

Ahora la «pureza de sangre» se asociaba con «sujetos desalmados» tornando irrelevante la cuestión de cuán asimilados a la cristiandad estuvieran. Su ser mismo se puso en duda, volviendo sospechosa su humanidad. De ese modo, de allí en adelante no se les consideraría verdaderos cristianos ni iguales a los cristianos. El racismo antimorisco se intensificaría durante la última parte del siglo XVI hasta su expulsión masiva de la Península Ibérica en 1609 (Perceval, 1992; 1997; Carrasco, 2009).

En suma, la conquista del continente americano en el siglo XVI extendió el proceso de genocidio/epistemicidio que comenzó con la conquista de Al-Andalus a nuevos sujetos, como los pueblos indígenas y los africanos, mientras que en forma simultánea intensificó mediante una nueva lógica racial el genocidio/epistemicidio contra poblaciones cristianas de origen judío y musulmán en España.

#### **IV. La conquista de las mujeres indoeuropeas: genocidio/epistemicidio contra las mujeres**

Hay un cuarto genocidio/epistemicidio en el siglo XVI que no suele relacionarse con la historia de los tres genocidios/epistemicidios antes descritos.<sup>17</sup> Se trata de la conquista y el genocidio de las mujeres en tierras europeas, que transmitían el conocimiento indoeuropeo de generación en generación. Estas mujeres dominaban el conocimiento indígena desde épocas antiguas. Su conocimiento cubría diferentes áreas, como astronomía, medicina, biología, ética, etc. Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas. La persecución de estas mujeres comenzó a finales de la época medieval, pero se intensificó en los siglos XVI y XVII (el largo siglo XVI) con el auge de las estructuras de poder «modernas/coloniales capitalistas/patriarcales».

<sup>17</sup> La obra seminal de Silvia Federici (2004) es una de las pocas excepciones. Si bien la obra de Federici no conecta estos cuatro procesos en relación con el genocidio/epistemicidio, por lo menos enlaza la caza de brujas contra las mujeres en los siglos XVI/XVII con la esclavización de los africanos y la conquista del continente americano en relación con la acumulación global capitalista; en particular, con la formación «primitiva» del capitalismo, es decir, la «acumulación primitiva» de capital. Su obra se centra en la economía política más que en estructuras de conocimiento. Sin embargo, su contribución es crucial para comprender la relación entre el genocidio/epistemicidio de las mujeres y los demás genocidios/epistemicidios del siglo XVI.

Millones de mujeres fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en el periodo moderno inicial. Debido a su autoridad y liderazgo, el ataque contra estas mujeres era una estrategia para consolidar el patriarcado cristiano-céntrico y

para destruir las formas comunales de propiedad de la tierra. La inquisición estuvo a la cabeza de esta ofensiva. La acusación era un ataque contra millones de mujeres, cuya autonomía, liderazgo y conocimiento amenazaban la teología cristiana, la autoridad de la iglesia y el poder de la aristocracia, la cual se había convertido en una clase capitalista transnacional en las colonias, así como en la agricultura europea.<sup>18</sup>

Silvia Federici (2004) sostiene que esta cacería de brujas se intensificó entre 1550

<sup>18</sup> Para ver un análisis de la transformación de la aristocracia europea en clase capitalista en relación con la formación del sistema-mundo moderno, véase la obra de Immanuel Wallerstein (1974).

y 1650. Su tesis es que la caza de brujas contra las mujeres en territorio europeo tenía que ver con la acumulación primitiva durante la expansión

capitalista temprana para la formación de la reserva de mano de obra para el capitalismo global. Ella enlazó la esclavitud africana en el continente americano con la cacería de brujas en Europa como dos caras de la misma moneda: la acumulación de capital a escala mundial necesitada de incorporar mano de obra para el proceso de acumulación capitalista. A fin de lograr esto, las instituciones capitalistas usaron formas extremas de violencia.

Contrario al epistemicidio contra los pueblos indígenas y musulmanes donde se quemaron miles de libros, en el caso del genocidio/epistemicidio contra las mujeres indoeuropeas, no hubo libros que quemar, puesto que la transmisión del conocimiento se hacía de generación en generación mediante la tradición oral. Los «libros» eran los cuerpos de las mujeres y, por ende, de manera similar al destino de los «libros» andalucés e indígenas, sus cuerpos fueron quemados vivos.

## **V. Consecuencias de los cuatro genocidios/epistemicidios para las estructuras de conocimiento globales: la formación de estructuras epistémicas/sexistas y la esperanza de un futuro mundo transmoderno**

Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI antes analizados crearon estructuras de poder y epistémicas raciales/patriarcales a escala mundial imbricadas con los procesos de acumulación global capitalista. Cuando en el siglo XVII, Descartes escribió «yo pienso, luego existo» desde Ámsterdam,<sup>19</sup> en

<sup>19</sup> Es importante decir que cuando los holandeses derrotaron a los españoles en la guerra de los treinta años, el nuevo centro del nuevo sistema-mundo creado después de 1492 con la expansión de España al continente americano se desplazó de la Península Ibérica a la Europa noroccidental, es decir, a Ámsterdam. La caracterización que hace Dussel de la filosofía de Descartes como una producida por alguien que piensa geopolíticamente desde el centro del sistema-mundo, el ser imperial, no es metafórica.

el «sentido común» de los tiempos, ese «yo» no podía ser africano, indígena, musulmán, judío ni mujer (occidental o no). Todos estos sujetos ya eran considerados «inferiores» por toda la estructura de poder racial/patriarcal global del sistema-mundo, y sus conocimientos eran considerados

inferiores como resultado de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. El único que quedaba como epistémicamente superior era el hombre occidental.

En el «sentido común» hegemónico de la época, este «yo» del «yo pienso, luego existo» era un hombre occidental y no podía ser otro sujeto. Los cuatro genocidios/epistemicidios son constitutivos de las estructuras epistémicas racistas/sexistas que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad. Como afirma Maldonado-Torres (2008b), la otra cara del «yo pienso, luego existo» es la estructura racista/sexista del «no pienso, luego no existo». Esto último expresa una «colonialidad del ser» (Maldonado-Torres, 2008b), donde todos los sujetos considerados inferiores no piensan y no son dignos de la existencia, porque su humanidad está en duda. Pertenecen a la «zona del no-ser» fanoniana o a la «exterioridad» dusseliana.

Las universidades occidentalizadas internalizaron desde su origen las estructuras epistémicas racistas/sexistas creadas por los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. Tales estructuras de conocimiento eurocéntricas se volvieron parte del «sentido común». Se considera funcionamiento normal que solo hombres occidentales de cinco países constituyan el canon de pensamiento en todas las disciplinas académicas de la universidad occidentalizada. No hay escándalo en ello, porque son un resultado de las estructuras de conocimiento racistas/sexistas epistémicas normalizadas del mundo moderno/colonial.

Cuando la universidad occidentalizada se transformó a finales del siglo XVIII de universidad teológica cristiana a universidad secular kantiana/humboldtiana, usó la idea antropológica kantiana de que la racionalidad estaba encarnada en el hombre blanco al norte de las montañas Los Pirineos, clasificando a la Península Ibérica dentro de la esfera del mundo irracional junto con los pueblos negros (África, rojos (indígenas en las Américas) y amarillos (Asia). Las personas con «falta de racionalidad» (incluidas todas las mujeres del mundo) estaban epistémicamente excluidas de las estructuras de conocimiento de la universidad occidentalizada. Es a partir de este supuesto kantiano que se fundó el canon de pensamiento de la universidad occidentalizada moderna.

Cuando el centro del sistema-mundo pasó de la Península Ibérica a la Europa noroccidental a mediados del siglo XVII, después de la guerra de los treinta años donde los holandeses derrotaron a la Armada Española, el privilegio epistémico pasó junto con el poder sistémico de los imperios desde la Península Ibérica hacia los imperios europeos noroccidentales. La visión antropológica racista de Kant en el siglo XVIII que ponía las montañas de los Pirineos como una línea divisoria al interior de Europa para definir la racionalidad y la irracionalidad apenas sigue este desplazamiento del poder geopolítico que surge en el siglo XVII. Kant aplicó a la Península Ibérica en el siglo XVIII las mismas opiniones racistas que la península Ibérica aplicara al resto del mundo durante el siglo XVI. Esto es importante para comprender porqué los portugueses y los españoles también se encuentran fuera

del canon de pensamiento en la universidad occidentalizada de hoy pese a haber sido el centro del sistema-mundo en el siglo XVI. Desde finales del siglo XVIII, solo hombres de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los EE.UU.) son quienes monopolizan el privilegio y la autoridad del conocimiento en la universidad occidentalizada.

Ante el desafío representado por la modernidad eurocentrada y sus estructuras de conocimiento coloniales racistas/sexistas epistémicas, Enrique Dussel propone la transmodernidad como proyecto para cumplir a cabalidad el proyecto inconcluso de la descolonización. El «trans» de transmodernidad significa «más allá». ¿Qué significa ir más allá de la modernidad eurocentrada?

Si el proyecto de genocidio/epistemicidio colonial occidental fue hasta cierto punto exitoso en espacios particulares alrededor del mundo, fue un fracaso inmenso en sus resultados generales en la mayor parte del mundo. El pensamiento crítico indígena, musulmán, judío, africano y de las mujeres, así como otros conocimientos vitales del sur global, siguen vivos. Tras quinientos años de colonialidad del conocimiento no hay tradición cultural ni epistémica en un afuera absoluto de la modernidad eurocentrada. Todas fueron afectadas por la modernidad eurocentrada e incluso aspectos del eurocentrismo fueron también interiorizados en muchas de estas epistemologías. Sin embargo, esto no quiere decir que cada tradición esté en un adentro absoluto y que no haya un afuera a la epistemología occidental. Aún existen perspectivas epistémicas no-occidentales que tienen una *exterioridad relativa* de la modernidad eurocentrada. Si bien fueron afectadas por el genocidio/epistemicidio, no fueron destruidas totalmente. Es esta *exterioridad relativa* la que según Enrique Dussel brinda la esperanza y la posibilidad de un mundo transmoderno: «un mundo donde muchos mundos sean posibles» para usar la consigna zapatista.

La existencia de la diversidad epistémica proporciona el potencial para que las luchas de descolonización y despatriarcalización ya no estén centradas en epistemologías y visiones del mundo occidentalocéntricas. Digo despatriarcalización porque no hay descolonización sin despatriarcalización y no hay despatriarcalización sin descolonización como nos recuerdan continuamente feministas descoloniales como María Lugones, Ochy Curiel Pichardo o Yuderkis Espinosa Miñoso.

Para ir más allá de la modernidad eurocentrada, Dussel propone un proyecto descolonial que toma en serio el pensamiento crítico de las tradiciones epistémicas del Sur global. Es a partir de estas tradiciones diversas que podemos construir proyectos que tomen las diferentes ideas e instituciones apropiadas por la modernidad eurocentrada y las descolonizen en diferentes direcciones trans-occidentalistas (más allá del occidentalismo). En la modernidad eurocéntrica, Occidente raptó y monopolizó las definiciones de democracia, derechos humanos, liberación de la



mujer, economía, etc. La transmodernidad implica redefinir estos elementos en diferentes direcciones transoccidentales según la diversidad epistémica del mundo hacia un pluriverso de sentidos y hacia un mundo pluriversal.

Si la gente del Sur global no sigue la definición hegemónica occidental, se les denuncia y margina de inmediato de la comunidad global acusándoseles de fundamentalismo. Por ejemplo, cuando los zapatistas hablan de democracia no lo hacen desde una perspectiva occidentalocéntrica. Ellos proponen un proyecto de democracia muy diferente a la democracia liberal. Ellos redefinen la democracia desde la perspectiva indígena tojolabal de «mandar obedeciendo» con los «caracoles» como la práctica democrática institucional. No obstante, usar un concepto distinto de democracia en la modernidad eurocentrada y, peor aun, si se hace usando una concepción epistémica no-occidental, se denuncia como una forma de fundamentalismo. Lo mismo con el concepto de feminismo. Si las mujeres musulmanas desarrollan un «feminismo islámico» son denunciadas de inmediato por las feministas occidentales eurocentradas como patriarcales y fundamentalistas. La transmodernidad es una invitación a producir desde los diferentes proyectos políticos-epistémicos que existen hoy en el mundo, una redefinición de los muchos elementos apropiados por la modernidad eurocentrada como si fueran naturales e inherentemente europeos, hacia un proyecto descolonial de liberación que trascienda el «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidente-céntrico/cristiano-céntrico». Como lo afirma Dussel:

«Cuando hablamos de *trans-modernidad*, queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la modernidad europea o norteamericana (por ello no puede ser ‘postmoderno’, porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no-valorizada, y lo inútil*’ de las culturas (‘desechos’ entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales)...» (Dussel 2009: 57).

Más aún, la transmodernidad demanda diálogos políticos interfilosóficos para producir pluriversos de sentido, donde el nuevo universo sea un pluriverso. Pese a ello, la transmodernidad no equivale a una celebración liberal multiculturalista de la diversidad epistémica del mundo, donde se dejan intactas las estructuras de poder. La transmodernidad es un reconocimiento de la diversidad epistémica sin reproducir el relativismo epistémico. El llamado a la pluriversalidad epistémica en oposición a la universalidad epistémica no equivale a una posición relativista. Por el contrario, la transmodernidad reconoce la necesidad de un proyecto universal compartido y común contra el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y la colonialidad. Pero rechaza una universalidad de soluciones donde una epistemología defina para el resto lo que es «la solución». Uni-

versalidad en la modernidad europea ha significado «uno que define para todos». La transmodernidad demanda un pluriverso de soluciones, donde «los muchos definen para los muchos» o “entre todos definimos para todos”. Desde diferentes tradiciones culturales y epistémicas habrá diferentes respuestas y soluciones a problemas similares (producidos por el capitalismo, colonialismo, patriarcado, imperialismo, etc). El horizonte transmoderno tiene como meta la producción de conceptos, significados y filosofías pluriversales, así como un mundo pluriversal. Dussel busca «... una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello trans-moderna (lo que supondría igualmente ser trans-capitalista en el campo económico). ... Por largo tiempo, quizás por siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial de un *pluriverso trans-moderno* (que no es simplemente universal ni post moderno). Ahora ‘otras filosofías’ son posibles, porque ‘otro mundo es posible’ —como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México» (Dussel, 2009: 58).

Esta discusión tiene enormes implicaciones para la descolonización de la universidad occidentalizada. Hasta ahora, la universidad occidentalizada opera bajo el presupuesto del uni-versalismo donde «uno (hombre occidental de cinco países) define por todos» lo que es conocimiento verdadero y válido. Descolonizar las estructuras de conocimiento de la Universidad Occidentalizada requerirá entre otras cosas:

1. reconocer el provincianismo y el racismo/sexismo epistémico que constituyen las estructuras epistémicas fundacionales como resultado de los proyectos genocidas/epistemicidas coloniales/patriarcales del siglo XVI.
2. romper con el uni-versalismo donde uno («uni») define para todos; en este caso, el uno es la epistemología del hombre occidental.
3. llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluriverso de significados y conceptos, donde la conversación inter-epistémica entre muchas tradiciones epistémicas produzca nuevas redefiniciones de antiguos conceptos e invente nuevos conceptos pluriversales donde «todos definimos para todos» (pluri-verso) en lugar de «uno para todos» (uni-verso).

Si las universidades occidentalizadas asumen estos tres puntos programáticos, dejarían de ser occidentalizadas y uni-versidad. Pasarían de ser una universidad occidentalizada a una pluri-versidad transmoderna descolonial. Si los proyectos racistas/sexistas modernos y eurocentrados de Kant y de Humboldt se convirtieron en el fundamento epistémico de la Universidad Occidentalizada desde finales del siglo XVIII, como resultado de trescientos años de genocidio/epistemicidio en el mundo (desde 1492), la transmodernidad de Enrique Dussel es el nuevo fundamento epistémico de la pluri-versidad transmoderna

descolonial futura, cuya producción de conocimiento estará al servicio de un mundo más allá del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial»

## **Bibliografía**

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Barrios Aguilera, Manuel. 2009. *La suerte de los vencidos: Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad de Granada.

Caro Baroja, Julio. 1991. *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Ediciones Istmo.

Carrasco, Rafael. 2009. *Deportados en nombre de Dios: La expulsión de los moriscos; cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Ediciones Destino.

Castro-Gómez, Santiago. 2003. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*. 43: 1241-1279.

De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

Descartes, René. 2013. *Discours de la méthode*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dominguez Ortiz, Antonio. 2009. *Moriscos: la mirada de un historiador*. Granada: Universidad de Granada.

Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

Dussel, Enrique. 1979. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Dussel, Enrique. 1992. *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional.

Dussel, Enrique. 1995. *The Invention of the Americas*. Nueva York: Continuum.

Dussel, Enrique. 2008. «Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad». *Tabula Rasa*. 9: 153-197.

Dussel, Enrique. 2009. "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas". *Educación Superior (CIICH-UNAM)*, Vol. 7 No. 43-44 (enero-abril):44-58

Fanon, Frantz. 2010. *Piel negra, máscara blancas*. Madrid: AKAL.

Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Nueva York: Autonomedia.

Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira, Colección Caronte Ensayos.

Galán Sánchez, Ángel. 2010. *Una sociedad en transición: los granadinos, de mudéjares a moriscos*. Granada: Universidad de Granada.

Garrido Aranda, Antonio. 1980. *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Grosfoguel, Ramón. 2009. "Human Rights and Anti-Semitism After Gaza". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Vol. VII, edición No. 2 (primavera): 89-101.

Grosfoguel, Ramón. 2011. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* Vol. 1, No. 1: 1-38 <http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>

Grosfoguel, Ramón. 2012. "The Dilemmas of Ethnic Studies in the United States: Between Liberal Multiculturalism, Identity Politics, Disciplinary Colonization, and Decolonial Epistemologies". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Vol. X, No. 1: 81-90.

<http://www.okcir.com/WEB%20Pdfs%20X%20Winter%2012/Grosfoguel.pdf>

Haraway, Donna (1988), "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*. 14: 575-599.

Kettami, Ali. 2012. *El resurgir del Islam en Al-Ándalus*. Barcelona: Abadía.

Maíllo Salgado, Felipe. 2004. *De la desaparición de Al-Andalus*. Madrid: Abadía.

Maldonado-Torres, Nelson. 2008a. «Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial». En: *Islamophobie dans le monde moderne*, 205-238. Editado por Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum. París: IIIT.

Maldonado-Torres, Nelson. 2008b. *Against War*. Durham y Londres: Duke University Press.

Martín Casares, Aurelia. 2000. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada.

Martín de la Hoz, Juan Carlos. 2010. *El Islam y España*. Madrid: RIALP.

Nimako, Kwame y Willemsen, Glenn. 2011. *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation*. Londres: Pluto Press.

Perceval, Jose María. 1992. «Animalitos del señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650) ». *Areas: Revista de Ciencias Sociales*. 14: 173-184.

Perceval, Jose María. 1997. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

Quijano, Aníbal. 1991. «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, » *Perú Indígena*. 29: 11-21.

Quijano, Aníbal. 2000. “Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America”. *Nepantla* 1 (3): 533-580.

Rabaka, Reiland. 2010. *Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Dubois and the Disciplinary Decadence of Sociology*. United Kingdom: Lexington Books.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*. Vol. 1. New York: Academic Press.