

Modernidad y racionalidad en la América Novohispana: Reapropiación y emancipación

Modernity and Rationality in New Spanish America: Reappropriation and Emancipation

Edgar Iván Castro Guerrero

ORCID: 0009-0002-8763-8869
Universidad del Centro de México, México
contacto: edgar_ivan2008@hotmail.com

Recepción: marzo, 2025
Aceptación: mayo, 2025
Publicación: septiembre, 2025

Resumen

En este artículo se analiza la idea de “colonización de la razón” en América Latina y se cuestiona su percepción como un simple mecanismo de dominación. Además, se examina la ambivalencia de la modernidad: como imposición eurocéntrica y como herramienta de emancipación intelectual. Se estudia la evolución filosófica colonial, desde la escolástica hasta la recepción de ideas modernas. También se analizan debates contemporáneos sobre la racionalidad en contextos coloniales, contrastando la crítica de la colonialidad del poder con posturas que destacan la apropiación creativa de la modernidad en América Latina, lo cual genera epistemologías propias más allá de la dicotomía opresión-resistencia.

Palabras clave

modernidad, racionalidad, colonización de la razón, eurocentrismo, colonialidad del poder, filosofía novohispana, emancipación intelectual

Abstract

This article critically examines the notion of the “colonization of reason” in Latin American thought and is questioned its portrayal as a mere instrument of cultural domination. It explores the dual role of modernity as both an imposition of Eurocentric epistemology and a tool for intellectual emancipation. The study traces the evolution of colonial philosophy from medieval scholasticism to modern ideas. Contemporary debates on rationality in colonial contexts are analyzed, contrasting critiques of coloniality with perspectives that emphasize Latin America's capacity to appropriate modernity and develop its own epistemologies beyond the rigid dichotomy of oppression and resistance.

Keywords

school ethnography, comprehensive sexual education, teenage pregnancy, teacher profiles, case study

Introducción

A lo largo de los últimos años, la relación entre modernidad y el pensamiento latinoamericano ha sido objeto de un intenso debate en los ámbitos filosófico y cultural por figuras como Dussel, Mig-nolo, Grosfoguel, Catrileo, entre otros. Esto se ha caracterizado por ser una dinámica tensa entre distintas posturas, agravada muchas veces por ciertos movimientos como los decoloniales, antiglobalización, el anarquismo primitivista, e incluso artísticos y culturales como los solarpunks, cultura jamming, entre otros colectivos que ven en la modernidad un enemigo común.¹ Este diálogo entre modernidad y pensamiento latinoamericano se ha profundizado en el contexto de los enfoques críticos, particularmente decoloniales abanderados por Dussel, De Sousa, incluso por Illich, los cuales han cuestionado la influencia que las corrientes epistemológicas europeas han ejercido sobre el pensamiento latinoamericano bajo una relación de imposición de un paradigma univocista epistemológico. No son pocos los estudiosos, como Aníbal Quijano, que advierten en estas propuestas teóricas una nueva forma de “colonización del pensamiento”, caracterizado por la imposición de modelos epistemológicos que responden a los estándares del “viejo mundo” y que relegan a una categoría secundaria las formas de pensamiento emergentes en regiones no centralizadas ni consideradas de “primer mundo”.

En este marco, la “colonización de la razón” que denuncia Quijano se entiende como una imposición de una “racionalidad universalista” de raíz occidental, como a los decoloniales les gusta llamarlo, ya que el concepto de razón no se presenta únicamente como un instrumento de conocimiento, sino también como un mecanismo de dominación intelectual y cultural. Este enfoque sostiene que la modernidad ha operado bajo la premisa de una única forma de racionalidad legítima que, al pretender suplantar o deslegitimar otras formas de pensamiento, ha contribuido a la subordinación epistemológica de América Latina, según Quijano.² Sin embargo, este planteamiento

-
1. En el contexto colonial, la modernidad se comprende como un proyecto histórico y cultural europeo que, desde el siglo xv, se expandió globalmente a través de la conquista, la colonización y la imposición de estructuras de poder, conocimiento y economía. Este proceso no solo implicó avances tecnológicos y científicos, sino también la subordinación y marginalización de otras culturas y saberes.
 2. Aníbal Quijano, “Colonialidad del saber: eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 219.

requiere un análisis matizado y crítico, ya que la modernidad y la razón no pueden reducirse única y exclusivamente a herramientas de colonización y dominación, sino que también han sido apropiadas, resignificadas y utilizadas en la construcción de una identidad filosófica de la región. Si bien han existido distintos tipos de expresiones que podrían denominarse epistemológicas, cabe preguntarse ¿realmente existe o ha existido una colonización del pensamiento? y ¿se puede entender otras formas epistemológicas distintas a las tradicionalmente aceptadas? Aunque proporcionar estas respuestas no es el fin de este trabajo, se pretende dar un breve acercamiento.

Entonces, este trabajo propone una revisión crítica de esta concepción y busca crear un diálogo que exponga los fundamentos de la percepción de la razón como medio de colonización. Para ello, se argumentará que la modernidad y la razón no deben ser automáticamente etiquetadas como agentes de colonización del pensamiento latinoamericano. En lugar de ello, se plantea que el concepto de razón puede ser considerado como una herramienta que enriquece y emancipa el pensamiento en la región.

Algunos autores, como Mignolo, parten de la premisa de que las motivaciones detrás de los procesos de “conquista y colonización” en el mundo son intrínsecamente modernas,³ pero ¿qué es la modernidad en este sentido?, ¿existe un significado homogéneo de la modernidad?, ¿cuál es la relación de la modernidad con la colonialidad en Hispanoamérica?, ¿hay una colonización de la razón como algunos afirman? o ¿todo es parte de un mito elaborado por autores que buscan una excusa para que el sistema decolonial y las nuevas epistemologías tengan un fundamento? Estas son las preguntas que se tratarán de responder a lo largo de este trabajo.

También es necesario señalar que esta perspectiva implica un cuestionamiento profundo de la noción de colonización de la razón, que reconozca la capacidad de América Latina para utilizar la modernidad y la razón de manera creativa y autónoma en su desarrollo intelectual. La intención no es negar la existencia de desafíos y tensiones, sino más bien promover una visión completa y dinámica de la relación entre la modernidad, la razón y el pensamiento naciente durante la llamada “colonia”, y así evitar una mirada reduccionista que elimine los matices de la realidad.

3. Jorge Polo De S. “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”, *Revista de Estudios Sociales* 1, núm. 69 (2019): 5-8.

Modernidad y epistemología

Según Diana Solano Villareal, en su artículo “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América Latina: epistemología y dominio en el Discurso del método”,⁴ la modernidad, aunque se presenta como una fuerza promotora de la razón y el progreso, encierra aspectos oscuros que a menudo son ignorados, entre ellos, el dominio colonial sobre los pueblos no europeos. Desde esta perspectiva, el conocimiento y la racionalidad moderna, en lugar de ser herramientas neutrales de emancipación y desarrollo, han operado históricamente como mecanismos de subordinación cultural e intelectual.

Uno de los puntos clave en la argumentación de Solano Villareal es una concepción dualista inherente a la modernidad: por un lado, se encuentra su rostro metropolitano, asociado con el conocimiento, la civilización, el avance científico y tecnológico de Europa y, posteriormente, de Estados Unidos. Por otro lado, su faz colonial se traduce en la explotación, el maltrato y la imposición de modelos de pensamiento y sistemas de organización social que han sido utilizados para justificar la dominación sobre los pueblos no europeos.⁵ En este sentido, según la autora, la modernidad no solo es un proceso histórico, sino también una estructura de poder que ha condicionado la manera en que se concibe el conocimiento, favoreciendo un paradigma eurocéntrico que ha permeado la política, la economía y la cultura global.⁶

Desde esta postura crítica, la autora problematiza la noción de superioridad de la civilización europea en todos los ámbitos, incluyendo la ciencia, la filosofía y las artes. Según su análisis, el eurocentrismo ha influido en la percepción de la belleza, la racionalidad y la legitimidad del conocimiento, y ha establecido criterios excluyentes que desvalorizan otras formas de pensamiento y producción cultural.⁷ Su artículo busca no solo cuestionar estos mecanismos, sino también abrir paso a una reflexión sobre la necesidad de construir un modelo epistémico más equitativo y plural, capaz

4. Diana Solano Villareal, “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América Latina: epistemología y dominio en el Discurso del método”, *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos* 26, núm. 49: 2-7.

5. Solano, “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América Latina”, 2.

6. Solano, 3.

7. Solano, 6.

de superar la influencia del eurocentrismo en las sociedades postcoloniales y promover una visión más inclusiva de la humanidad.

Sin embargo, para evaluar con rigor esta postura, es fundamental precisar y problematizar algunos de sus supuestos. Una de las afirmaciones centrales de la autora es que las motivaciones detrás de los procesos de conquista y colonización han sido intrínsecamente modernas.⁸ Pero ¿hasta qué punto es válida esta premisa?, ¿es posible atribuir exclusivamente a la modernidad, bajo esta perspectiva, el fenómeno colonial?, ¿qué se entiende, en términos precisos, por “conquista” y “colonización”? La relación entre estos dos conceptos es compleja y requiere un análisis detallado. En la argumentación de Solano Villareal, la colonización se presenta por pretensiones universalistas, que no solo promueve un proyecto de transformación social y científica, sino un mecanismo de dominación, pues niega a los demás la validez y otras formas de saber. No obstante, esta visión puede ser precisada, ya que, si bien es cierto que la modernidad estuvo acompañada de un afán de expansión y control, también es innegable que el fenómeno de conquista tiene raíces que anteceden al proyecto moderno y que no le corresponden exclusivamente a este. Las estructuras de dominación y conquista no emergieron únicamente con el racionalismo ilustrado ni con el desarrollo del pensamiento cartesiano, sino que se inscriben en una lógica de poder más antigua, que puede rastrearse en los imperios previos a la era moderna que, aunque fue a partir del movimiento ilustrado que toma mayor relevancia, no se origina solo por este último. Por lo tanto, la relación entre modernidad, razón y colonialidad no debe reducirse a una simple ecuación de causalidad directa, ya que sus orígenes y perspectivas son más complejos.

En este sentido, es relevante preguntarse si la modernidad es inherentemente un proyecto de opresión o si, por el contrario, puede ser reinterpretada y apropiada en clave emancipadora. La historia del pensamiento latinoamericano muestra múltiples casos en los que la razón moderna ha sido utilizada no solo como un instrumento de control, sino también como una herramienta de resistencia

8. Autores como Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo han argumentado que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda. Quijano introdujo el concepto de colonialidad del poder, el cual describe cómo las estructuras de poder modernas se basan en la clasificación social, racial y la explotación económica, establecidas durante la colonización de América. Mignolo, por su parte, sostiene que la modernidad europea se construyó a partir del “descubrimiento” de América, instaurando un sistema-mundo moderno/colonial que ha perdurado hasta nuestros días. En este sentido, la conquista y colonización no fueron simplemente actos de expansión territorial, sino procesos fundamentales para la configuración de la modernidad. La imposición de sistemas económicos, políticos y epistémicos europeos en América Latina sirvió como base para el desarrollo de la modernidad occidental.

y liberación, como se verá más adelante. En este punto, la discusión no debe centrarse únicamente en la denuncia de la racionalidad occidental como dispositivo de dominación, sino también en la posibilidad de desarrollar un diálogo crítico con la modernidad que permita construir nuevas epistemologías concebidas desde América Latina.

Relación: modernidad y razón en el mundo novohispano

Solano Villareal analiza cómo, en la Europa medieval, la pertenencia al catolicismo era un factor determinante para la discriminación y la justificación del dominio. Según la autora, aquellos que no compartían esta fe eran considerados carentes de alma y, por ende, tratados como seres inferiores. En consecuencia, enfrentaron persecución, confiscación de bienes, violencia e incluso la muerte. Sin embargo, los judíos o musulmanes que se convertían al catolicismo eran reconocidos como poseedores de un alma y se les otorgaba un nuevo estatus dentro de la sociedad cristiana.

En Europa, antes de Descartes, en épocas premodernas (específicamente en el Medioevo) uno de los criterios más importantes para la discriminación y la justificación del dominio era contar o no con alma. El contar o no contar en ella se supeditaba a la pertenencia a la religión católica. Quienes no tenían alma, estaban en condición de animales; es decir, sin ningún tipo de consideración moral, legal o religiosa. Los judíos y los musulmanes fueron perseguidos, expropiados, muertos y torturados so pretextos de no poseer alma; no obstante, con renegar de sus creencias y abrazar la fe católica, el varón musulmán o judío automáticamente recibía alma y con ello un nuevo status.⁹

Al dejar de lado los graves errores históricos y teológicos, lo anterior no puede ser considerado una analogía directa de lo que sucederá después con el concepto de razón en la modernidad. Según la autora, mientras que en la Europa medieval la discriminación se fundamentaba en la carencia del alma, en la era moderna ese criterio fue desplazado por la racionalidad. Incluso la primera premisa es errónea, pues se basa únicamente en una forma de justificar la exclusión y la opresión

9. Solano, “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América Latina”, 10-11.

de quienes no compartían la fe. Es decir, el atributo esencial que definía la dignidad y la condición humana pasó a ser la posesión de un alma a la capacidad de razonar y, en consecuencia, a ser parte de un supuesto proyecto universal de conocimiento.

Aunque no es la finalidad de este trabajo, es necesario señalar algunos errores en el comentario de Solano Villareal. En primer lugar, la autora afirma que en la Europa medieval la presencia o ausencia de alma era un criterio esencial para la discriminación, sugiriendo que quienes no eran católicos carecían de alma y, por lo tanto, eran considerados inferiores. Sin embargo, la doctrina cristiana medieval afirma totalmente lo contrario, ya que sostiene que todo ser humano posee un alma inmortal desde el nacimiento, independientemente de su afiliación religiosa. Las diferencias doctrinales se centraban en la salvación y en el concepto de la gracia, no en la posesión del alma. De esta manera, atribuir la carencia de alma a ciertos grupos es una simplificación que distorsiona la profunda concepción teológica de la época.

Además, existen otros factores que son ignorados por la autora, como las cuestiones sociales y políticas que provocaban cierta discriminación real en la época, la cuales se sustentaban en la acusación de herejía, infidelidad o prácticas contrarias a la fe, y no en una doctrina unívoca que negara la existencia del alma en los no creyentes. Por ello, este argumento es anacrónico e inexacto. Es importante señalar que la conversión al catolicismo no otorgaba automáticamente el alma a los conversos, ya que, en la teología católica, la conversión se entiende como un medio para alcanzar la salvación y no para conferir la existencia del alma.

Asimismo, en el contexto iberoamericano, este cambio de paradigma se manifestó de manera particular. Si bien, inicialmente, la jerarquización entre sujetos se basaba en la filiación religiosa —ya sea por la posesión de alma o no—, los indígenas eran vistos como seres primitivos necesitados de la evangelización. Según la autora, no fue hasta el siglo XVIII que la Santa Sede finalmente les otorgó oficialmente la condición de alma.¹⁰ Después de un proceso de reflexión filosófico-teológico y en respuesta a las crecientes críticas sobre el trato para con los indígenas, se reconoce dicha condición y dignidad inherente.

10. Solano, “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América Latina”, 11.

Es sumamente riesgoso realizar afirmaciones sin contar con fuentes directas, especialmente cuando se abordan temas tan relevantes y sensibles. En este sentido, la idea de que los indígenas carecían de alma y, por consiguiente, eran considerados inferiores, constituye un error interpretativo y una visión discriminatoria que, lamentablemente, se manifestó en ciertos sectores durante la colonización europea en América. No obstante, es crucial subrayar que esta postura no representa la posición oficial de la Iglesia católica.

Históricamente, la Iglesia ha sostenido que todos los seres humanos poseen alma, lo cual confiere a cada persona una dignidad intrínseca, independientemente de su origen o creencias. Esto de acuerdo con el relato de la creación que se encuentra en el libro de Génesis en los capítulos 1 y 2. Aunque existieron debates y controversias acerca de la humanidad de los indígenas en el contexto de los primeros años del Virreinato, la doctrina eclesiástica nunca negó su condición humana ni la posesión de un alma. Este reconocimiento fundamental resalta la importancia de basar las afirmaciones en fuentes verificables, así como de saber distinguir entre las interpretaciones erróneas de algunos grupos y la postura oficial de instituciones con una larga tradición doctrinal.

En 1537 el Papa Pablo III emitió la bula papal *Sublimis Deus*,¹¹ documento que resultó fundamental para el reconocimiento de la humanidad y la racionalidad de los indígenas en América. Esto en un contexto en el que ciertos sectores como los encomenderos y algunas autoridades coloniales, apoyados en interpretaciones aristotélicas, defendían la idea de una “esclavitud natural”.¹² De acuerdo con este pensamiento, los esclavos podían participar de la racionalidad sin poseerla plenamente y se justificaba la opresión y el sometimiento de los pueblos originarios.¹³

La bula *Sublimis Deus* surge como respuesta a los intensos debates en España sobre si los indígenas poseían o no alma, un tema central para determinar la moralidad de ciertas acciones realizadas durante la conquista. En ese momento, dos corrientes se enfrentaban: por un lado, Ginés de Sepúlveda, quien en su obra *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* de 1544 defendía

11. Jesús Caraballo, “Bula Sublimis Deus, la liberación de los indígenas de las Indias”, *España en la historia* (blog), 19 de junio, 2021.

12. Yuliana Leal Granobles, “El problema de la esclavitud en la Política de Aristóteles”, *Légein*, núm. 4 (2007): 18.

13. Aristóteles considera que los esclavos participan del λόγος (razón) en la medida en que lo perciben sin poseerlo. Mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, los esclavos son capaces de reconocerla, pero no la poseen. Esto implica que los esclavos tienen una racionalidad elemental, pero no se menciona explícitamente si tienen alma en el sentido completo que Aristóteles le atribuye a los seres humanos libres. (*Política*, Libro I, sección 1254b).

la idea de que los indígenas estaban naturalmente destinados a la esclavitud y por otro, Francisco de Vitoria, en su obra *Relectio de Indis* de 1538, abogaba por reconocer en estos pueblos la misma dignidad y derechos que se les concedían a los europeos. Con *Sublimis Deus*, el Papa Pablo III reconocía de manera clara que los indígenas eran seres humanos dotados de racionalidad, con derechos inherentes a la libertad y a la propiedad; asimismo, condenaba cualquier forma de crueldad o abuso hacia ellos. Por todo lo anterior, la argumentación de Solano para explicar la discriminación no era algo oficial ni generalizado de manera unívoca por la Iglesia.

La bula papal *Sublimis Deus* es uno de los documentos más significativos en la historia de la Iglesia y es igual de importante en el debate ético y jurídico sobre el trato a los pueblos indígenas en el contexto de la colonización. Este pronunciamiento se inscribe en un periodo marcado por los profundos cambios generados por el encuentro entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, en el cual se pusieron en juego cuestiones relativas a la dignidad humana, la libertad y la justicia.

El texto de *Sublimis Deus* destaca por su firme defensa de la dignidad y la humanidad de los indígenas. En él se afirma que estos pueblos poseen una razón innata y un libre albedrío, atributos que los hacen plenamente humanos. El Papa Pablo III denuncia la esclavitud y la imposición forzada de la fe, de esta forma establece que ninguna circunstancia, ni siquiera la supuesta necesidad de evangelización, justifica la privación de la libertad de los pueblos originarios. El documento rechaza categóricamente la idea de que los indígenas sean inferiores o carentes de la capacidad de comprender las verdades del evangelio, posicionándose en favor de un trato respetuoso y digno hacia ellos. Asimismo, enfatiza que la conversión debe ser resultado de un encuentro auténtico y voluntario con la fe y no a través de la violencia o la coacción.

En el contexto colonial, la declaración de que los indígenas son sujetos racionales y morales implica una revolución en la concepción tradicional del “otro”, ya que hasta ese momento muchos teóricos, como el mismo Ginés de Sepúlveda y Juan López de Palacios Rubios, al igual que autoridades coloniales, como el Real Consulado de Comerciantes de Guatemala, consideraban a los nativos como seres primitivos, aptos únicamente para ser sometidos y transformados según los cánones europeos. Con *Sublimis Deus* se instauran límites éticos en la relación entre colonizadores y colonizados, y se reconoce que la capacidad de razonar y decidir es un don divino que trasciende las diferencias culturales. Con ello se sientan las bases para un reconocimiento temprano de los

“derechos humanos”, que si bien este concepto como tal no existe en ese momento, se relaciona con el de “dignidad humana” que de ahí emerge.

Filosóficamente, la bula supone una reivindicación del derecho natural y de la dignidad inherente a cada ser humano. La idea de que la razón es un atributo universal, compartido por todos los pueblos, implica que ningún grupo puede ser excluido del goce de derechos fundamentales. Esta concepción que se anticipa en el pensamiento humanista se convierte en un antecedente clave para posteriores desarrollos en la teoría de los derechos humanos. La insistencia en el libre albedrío y en la capacidad racional de los indígenas rompe con una tradición que justificaba la subordinación de ciertos grupos en función de supuestas diferencias esenciales. Así, se abre paso a una visión más inclusiva y equitativa del ser humano.

El reconocimiento de la capacidad racional y moral de los indígenas, plasmado en *Sublimis Deus*, ha sido retomado por movimientos como la teología de la liberación y por diversas corrientes de pensamiento teológico en América Latina. Estos enfoques argumentan que la verdadera emancipación no puede lograrse mediante la imposición o la violencia, sino a través de un proceso de diálogo y reconocimiento mutuo que valore la diversidad cultural y la autonomía de cada pueblo. La bula, por lo tanto, no solo tiene un valor histórico, sino que continúa como fuente de inspiración para quienes luchan por una sociedad más justa e inclusiva.

Una de las aportaciones más significativas de *Sublimis Deus* es su influencia en la construcción de una identidad cultural autónoma para los pueblos indígenas. Al reconocer que los nativos son sujetos de derecho y poseedores de una capacidad racional comparable a la de cualquier europeo, la bula abre la puerta a la reivindicación de saberes, prácticas y formas de organización propias de estas comunidades. Este reconocimiento es esencial para la consolidación de una identidad que se fundamenta en la dignidad y en la capacidad de autodeterminación, valores que han cobrado especial relevancia en los movimientos sociales y culturales de América Latina en épocas recientes.

El legado de la bula *Sublimis Deus* es indiscutible, esto a pesar de que enfrentó numerosas dificultades en su implementación, principalmente por instituciones coloniales como la encomienda. Además, fue objeto de críticas por sus posibles limitaciones eurocéntricas, principalmente de corrientes decoloniales, como se verá más adelante. *Sublimis Deus* permitió una reinterpretación de

las relaciones de poder en el contexto colonial y sentó las bases para el desarrollo de una legislación que, con el tiempo, contribuyó a la protección de los derechos humanos de los pueblos originarios.

A pesar de su carácter innovador, *Sublimis Deus* no estuvo exenta de críticas y limitaciones por parte de estas mismas corrientes decoloniales. Diversos historiadores y teólogos han señalado que, si bien el documento representó un avance en el reconocimiento de la humanidad indígena, este carecía de mecanismos efectivos para garantizar su cumplimiento en un contexto marcado por poderosos intereses económicos y políticos. Algunos autores que defienden esta postura son: Silvio Zavala en *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III en defensa de los indios*; Carlos Sempat Assadourian en *Hacia la “Sublimis Deus”: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos*; Víctor Lillo Castañ en *La construcción historiográfica de la bula Sublimis Deus (1537)*; y Enrique Dussel en *1492: El encubrimiento del otro*. La estructura jerárquica de la colonización y la dependencia de la evangelización como medio de dominación limitaron la aplicación práctica de los preceptos enunciados por el Papa Pablo III.

Además, algunos críticos, como Víctor Lillo Castañ en su artículo *La construcción historiográfica de la bula Sublimis Deus (1537)*, han señalado que la bula, al inscribir la salvación de los indígenas dentro de un marco estrictamente cristiano, mantenía una visión eurocéntrica que podía interpretarse como una forma velada de intervención cultural. Aunque *Sublimis Deus* defendía la libertad y la dignidad de los nativos, partía desde una perspectiva que implicaba la superioridad del modelo cristiano occidental, lo cual generaba tensiones en la valoración de las culturas indígenas.

Esta bula, como se ha señalado, no solo rechazaba la noción discriminatoria de que la humanidad dependiera exclusivamente de la pertenencia a una determinada fe, puesto que, en teoría, la Iglesia siempre ha sostenido la posesión de un alma en todos los seres humanos, sino que también se constituía en una especie de carta de liberación para las comunidades indígenas. A pesar de que la relación entre la Iglesia y los pueblos indígenas ha sido históricamente compleja y ha evolucionado a lo largo del tiempo, *Sublimis Deus* marca un hito histórico, ya que evidencia el intento de contrarrestar posturas justificadas por visiones de la humanidad reduccionistas y eurocéntricas.

Por lo tanto, afirmar que el estatus de “seres con alma” fue otorgado a los indígenas en el siglo XVIII resulta inexacto, pues la posición doctrinal respecto a esto, al menos en términos de reconocimiento formal, estuvo plasmada desde el siglo XVI con la emisión de esta bula. Al desplazar el

criterio de discriminación del ámbito espiritual al de la racionalidad, el cambio de paradigma evidencia la transición del pensamiento medieval al moderno, lo cual abre la posibilidad de un enfoque ético y humanista que reconoce la diversidad y la humanidad plena de los pueblos originarios.

La autora, Solano Villareal, sostiene que el concepto de “razón” fue utilizado como un instrumento de dominación colonial, bajo el argumento de que esta última y la modernidad están intrínsecamente unidas. Según esta perspectiva, la modernidad se configura como un proyecto que impone la razón, entendida como el criterio normativo para organizar la sociedad, el cual establece un marco de pensamiento y valores que se originaron en Europa, comúnmente a partir del siglo XVI.¹⁴ En este contexto, imponer el concepto de “razón” significa universalizar un modelo epistemológico y cultural que desestima otras formas de conocimiento y racionalidad. Esta imposición no solo legitima una única visión de la verdad y del progreso, sino que también excluye y margina saberes y prácticas propias de otros contextos culturales.

Además, la autora retoma el concepto de “la lógica de la colonialidad” con base en las ideas planteadas por Aníbal Quijano,¹⁵ sociólogo peruano que introdujo el término “colonialidad del poder” en la década de 1990. Quijano argumenta que dicho fenómeno es un patrón estructural que se originó con la colonización de América y se consolidó con la formación del capitalismo colonial y la modernidad de orientación europea. Este patrón se basa en la construcción social de la raza, una herramienta que ha servido para justificar la jerarquización y la subordinación de los pueblos colonizados. En este sentido, la imposición de la razón se erige como un mecanismo ideológico que refuerza la hegemonía de un pensamiento eurocéntrico y relega a un segundo plano las epistemologías diversas y propias de otras culturas.

Así, según Solano, la modernidad no debe ser entendida únicamente como un proceso de emancipación y progreso, sino también como un dispositivo de poder que homogeneiza y deslegitima otras formas de conocimiento. Este análisis permite cuestionar la aparente neutralidad de la modernidad al reconocer que detrás de la exaltación de la racionalidad, se esconde una estrategia de dominación que ha moldeado y continúa influyendo en las estructuras sociales, culturales y

14. Solano, “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América Latina”, 2.

15. Solano, 3.

políticas en América Latina. El desafío consiste, entonces, en abrir un espacio para la revaloración de otras formas de racionalidad y conocimiento, con el fin de promover un diálogo crítico y plural que permita articular una visión inclusiva y equitativa del saber universal.

Quijano afirma que este patrón de poder ha demostrado ser más duradero y resistente que el propio colonialismo que le dio origen. Por lo tanto, esta forma de dominación implica un elemento de colonialidad en el estándar de poder que domina en todo el mundo occidental. Además, Quijano señaló que el “eurocentrismo”, una mirada específica y dominante de conocimiento, se ha convertido en la perspectiva hegemónica a nivel global, ya que ha colonizado superponiéndose a todas las demás perspectivas de conocimiento. Quijano comenta que es una racionalidad específica o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica al colonizar a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo.¹⁶

Para “descolonizar” la forma en la que se ve y entiende el conocimiento, es esencial cuestionar la perspectiva eurocéntrica que influyó en la creación de las ciencias sociales en el siglo XIX. Aníbal Quijano ha explorado este modelo de conocimiento de la vida social en varios de sus escritos, por ejemplo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en el 2000; “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en 1992; “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales” en 2003; “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en 1998, en los cuales ha discutido sus características fundamentales. La teoría de la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano permite comprender cómo las ideas de raza y eurocentrismo, originadas en la época colonial, siguen influyendo y estructurando las relaciones de poder en el mundo moderno.¹⁷ El argumento principal de Quijano, que posteriormente retoma la autora Solano, es que las poblaciones dominadas también son “sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida en que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores”.¹⁸ La conflictividad es inherente a este patrón de poder y se explicita como un rasgo necesario y permanente.

16. Quijano, “Colonialidad del saber: eurocentrismo y América Latina”, 219.

17. César Germana, “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, *Nómadas*, núm. 32 (2010): 216.

18. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina”, *Ecuador Debate* (Coyuntura), núm. 44 (1998): 229-238.

A pesar de que la teoría de la “colonialidad de poder” ha sido profundamente difundida en corrientes decoloniales, existe una crítica a muchos de sus postulados. Uno de los principales señalamientos es el que expone que la crítica al eurocentrismo no puede considerarse completa dentro de la teoría de Quijano. Lo anterior debido a que, para ser realmente efectiva en sus objetivos, ya sea en el ámbito académico o, lo que es aún más importante, en la sociedad en general, debe estar en constante diálogo con la reinterpretación de los procesos históricos. Dicha reinterpretación debe cumplir con dos aspectos; primero, ser situada en un contexto específico, y segundo, que también sea auténticamente global. De lo contrario, existe el riesgo de alejarse demasiado o incluso de desconectarse por completo de la realidad histórica y social.¹⁹

Además, otra de las críticas es que la teoría puede desentrañar la naturaleza de la explotación y de la opresión, pero no proporciona en sí misma, ni por sí misma, respuestas a la cuestión fundamental de la relación entre conocimiento y vida cotidiana.²⁰ Otro argumento que se suele proponer sobre las limitaciones de este enfoque que aborda las críticas a la colonialidad del poder, es que algunos teóricos que siguen corrientes dependentistas, y sus herederos de pensamiento, no han logrado ir más allá de las fronteras de la economía política, lo cual limita la capacidad para comprender la complejidad de la realidad social.²¹

Respecto a la comparación de la modernidad con el periodo colonial, se cree que la filosofía novohispana impuso un modelo eurocéntrico de pensamiento y organización social, en el cual esta misma fue considerada como un saber producido en un contexto colonial. A través de ella se reproducía, aunque no siempre conscientemente, la colonialidad del saber, lo cual legitimaba estructuras de poder que marginaban otros modos de conocer y de ser.

19. Daniele Benzi, “Colonialidad del poder e historia global: cuestiones abiertas (Homenaje a Aníbal Quijano)”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 71 (2020): 100.

20. Benzi, “Colonialidad del poder e historia global”, 115.

21. Benzi, 102.

La modernidad y la filosofía novohispana

De acuerdo con M. Beuchot, la filosofía novohispana experimentó una compleja transición del marcado escolasticismo a la llegada de la modernidad, un proceso especialmente evidente en los siglos XVII y XVIII. Inicialmente, el pensamiento novohispano se desarrolló en un contexto dominado por la tradición escolástica, sin influencia de corrientes modernas. Sin embargo, con el tiempo se observó una progresiva disminución de la escolástica clásica, lo cual permitió la apertura a nuevas ideas surgidas del contexto ilustrado. En primera instancia, este proceso de transformación implicó una reducción del peso de la tradición escolástica, seguida de una incorporación ecléctica de diversos elementos modernos; finalmente todo esto produjo posturas abiertamente antiescolásticas. En esencia, esta evolución refleja el dinámico diálogo entre lo heredado y lo innovador, en el cual la confrontación entre la teología tradicional y las ideas de la Ilustración impulsó la construcción de un panorama intelectual, caracterizado por la tensión entre la continuidad histórica y la renovación crítica.

Pasando al siglo XVIII, se encuentra la presencia de la modernidad ilustrada. Y se atraviesa un proceso de recepción de la ciencia nueva en la filosofía. Primero, se da el desconocimiento de la modernidad dentro de la escolástica; luego, la reacción escolástica contra la modernidad; después, una escolástica modernizada o ecléctica, hasta llegar a una modernidad ya autónoma y hasta antiescolástica.²²

Al principio del siglo XVIII, los filósofos novohispanos, profundamente arraigados en la tradición escolástica, mostraron un marcado rechazo hacia los nuevos postulados filosóficos de la modernidad, en especial aquellos vinculados a las emergentes corrientes físicas del atomismo y el cartesianismo. Esta postura se evidenció, por ejemplo, en la obra del jesuita Pablo Robledo, quien en su *Física* (publicada entre 1740 y 1742) criticó de manera contundente las teorías corpusculares y atomistas al denunciar la pérdida de sentido que, según él, estas teorías suponían para una filosofía que debía estar en consonancia con los principios teológicos y metafísicos de la tradición escolástica.²³

22. Mauricio Beuchot, “Textos filosóficos en la Nueva España”, *Nova Tellvs* 26, núm. 2 (2008): 31.

23. Beuchot, “Textos filosóficos en la Nueva España”, 32.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo se abrió una brecha en la rigidez de esta posición inicial. Algunos pensadores novohispanos comenzaron a reconocer ciertos avances científicos que ofrecían nuevos instrumentos para comprender la naturaleza, sin abandonar del todo los fundamentos teológicos y filosóficos heredados. Este proceso dio origen a lo que se denomina una “escolástica modernizada”, en la cual los autores procuraban incorporar elementos propios de la filosofía moderna en un marco que preservaba la esencia de la escolástica. Un claro ejemplo de esta síntesis es la obra de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, quien, a pesar de estar firmemente enraizado en la tradición escolástica, elaboró en 1774 el curso *Elementa recentioris philosophiae*. En dicho curso se aprecia un intento consciente de integrar aspectos de la filosofía moderna con la religión católica.²⁴

Para finales del siglo XVIII, el cambio fue radical: los pensadores novohispanos adoptaron de forma plena las ideas de la modernidad, lo cual rompió con los dogmas escolásticos tradicionales y los orientó hacia posturas filosóficas que se alejaban de los sistemas de pensamiento de Santo Tomás de Aquino y Aristóteles. La obra de Gamarra, pese a su carácter ecléctico, refleja esta transformación al incorporar de manera deliberada elementos y perspectivas que eran ajenos a la escolástica clásica.

Este proceso de transición no fue lineal, pues implicó un intenso diálogo entre la tradición y la innovación. Por un lado, se mantenía la inercia de una educación y una tradición intelectual profundamente marcadas por la escolástica y por otro, la irrupción de nuevas ideas científicas y filosóficas impulsadas por el espíritu de la Ilustración y los avances experimentales. En consecuencia, la evolución del pensamiento novohispano constituye un claro ejemplo de cómo las tensiones entre la continuidad histórica y la renovación crítica pueden dar lugar a una síntesis que, aunque inicialmente reticente, finalmente recibe los aportes de la modernidad para reconfigurar el marco conceptual y epistemológico de una región.

En este siglo XVIII y una pequeña parte del XIX, en que termina la época colonial, se da la pugna entre la escolástica y la modernidad, llegando, empero, a una incorporación de lo moderno por parte de la escolástica, como escolástica modernizada, en un sentido ecléctico. Fueron pocos los que, a finales de

24. Beuchot, “Textos filosóficos en la Nueva España”, 33

la colonia, podrían llamarse puramente modernos; más bien se trató de una escolástica modernista o modernizada.²⁵

Este proceso de adaptación escolástica a la modernidad no solo reflejó una estrategia de supervivencia intelectual, sino también una forma de mediación cultural en el contexto colonial. La filosofía novohispana del siglo XVIII, al incorporar elementos modernos dentro de un marco escolástico, evidenció una tensión entre la preservación de la tradición y la apertura a nuevas corrientes de pensamiento. Este eclecticismo permitió a los pensadores novohispanos dialogar con la modernidad sin renunciar completamente a sus fundamentos teológicos y filosóficos. De esta manera, se configuró una identidad intelectual propia en el cruce de dos mundos.

La razón como herramienta de liberación:

La razón, entendida como la facultad inherente al ser humano para comprender, interpretar y dar sentido al mundo, se erige en la modernidad como una herramienta poderosa para superar la ignorancia y la opresión. Durante la era moderna, pensadores como René Descartes, Immanuel Kant y John Locke promovieron paradigmas filosóficos en los que la razón se convertía en el medio para alcanzar la emancipación individual y colectiva. Estos paradigmas plantearon que la iluminación y el progreso social dependían del ejercicio crítico de la mente, capaz de cuestionar tradiciones y estructuras establecidas, lo cual provocaba la transformación de las sociedades.

En el contexto novohispano, la razón adquirió una dimensión dual. Por un lado, se utilizó para legitimar el orden colonial, pues las potencias europeas sostenían que sus sistemas de conocimiento, considerados universales y objetivos, justificaban la dominación y la imposición cultural sobre los pueblos colonizados. Por otro lado, en el proceso de independencia que se gestó en los siglos XVIII y XIX, la razón se transformó en pilar ideológico para la liberación de los sistemas coloniales. Las ideas de la Ilustración, que abogaban por la libertad, la igualdad y el progreso, ofrecieron un marco conceptual para articular demandas de autonomía y emancipación. Los movimientos independentistas

25. Beuchot, “Textos filosóficos en la Nueva España”, 35.

se apoyaron en estos principios para justificar la ruptura con el orden establecido, así se evidenció que la misma razón, si bien fue instrumentalizada para la dominación, también tenía el potencial de liberar y transformar.

Esta dualidad se refleja en el intento de trascender la limitada “razón europea” a través de nuevas epistemologías. Intelectuales y teóricos impulsaron la búsqueda de un conocimiento que no se circunscribiera únicamente a los cánones europeos, sino que integrara y reconociera las particularidades culturales, históricas y sociales de América Latina. En este proceso, la razón se reconfigura no solo para la crítica del poder colonial, sino también como medio para reconstruir una identidad intelectual propia que dialoga de manera crítica con el legado impuesto por la modernidad eurocéntrica.²⁶

Así, la razón se presenta como un instrumento ambivalente: mientras en manos del poder colonial justificó y perpetuó estructuras de dominación, en manos de los movimientos emancipadores se transformó en la base para la liberación y la construcción de nuevas formas de entender el conocimiento y la identidad. Este doble potencial subraya la importancia de repensar el rol de la razón en la historia y en la actualidad, reconociendo su capacidad para ser tanto un mecanismo de opresión como una herramienta de liberación, dependiendo quién la ejerza y con qué propósito.

Durante el periodo novohispano, la razón emergió como una herramienta fundamental para la emancipación y la construcción de una identidad nacional propia. Pensadores como Servando Teresa de Mier utilizaron el pensamiento ilustrado para cuestionar la legitimidad del dominio colonial y promover ideales independentistas. Mier, influenciado por las corrientes racionalistas de su tiempo, abogó por una reinterpretación de la historia y la cultura mexicanas, en busca de fundamentar la independencia en una identidad autóctona y en los derechos inherentes de los pueblos americanos. Su enfoque racionalista le permitió desafiar las narrativas coloniales y proponer una visión emancipadora para la Nueva España.

La prensa de la época también desempeñó un papel crucial en la difusión de ideas racionalistas y emancipadoras. Publicaciones tanto en la Nueva España como en la metrópoli española reflejaron y fomentaron el debate en torno a la insurgencia liderada por figuras como Miguel Hidalgo y

26. Boaventura De Sousa Santos, “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, núm. 54 (2011): 35.

Costilla. Estos medios actuaron como vehículos para la circulación de ideas ilustradas que cuestionaban el *statu quo* y promovían la autodeterminación de los pueblos americanos.

Diversidad cultural y pensamiento latinoamericano:

América Latina es una región rica en diversidad cultural, lingüística y étnica, a lo largo de la historia ha sido un escenario único para el encuentro y la transformación de los saberes. Aunque existe la percepción de que la modernidad y la razón promueven una homogeneización cultural, esto es un mito que necesita ser desacreditado. En realidad, lejos de uniformar las expresiones culturales, la modernidad ha actuado como catalizador de la diversidad, al abrir espacios para la incorporación de múltiples formas de conocimiento y para la reinterpretación de las tradiciones locales.²⁷

En este contexto, la filosofía latinoamericana, ha desempeñado un papel crucial al articular un diálogo entre la modernidad y las particularidades culturales propias de la región. Pensadores como José Martí y Luis Villoro han reflexionado sobre la relación entre la razón, la identidad cultural y la emancipación de América Latina.²⁸ Martí, a través de su visión de la libertad y la autodeterminación, y Villoro mediante su análisis crítico del pensamiento occidental, han ofrecido perspectivas que enriquecen el panorama filosófico global, y demuestran que la modernidad desde América no implica necesariamente una subordinación a la razón impuesta desde occidente.

Estas contribuciones evidencian que la razón, ejercida en un contexto de diálogo intercultural, puede transformarse en una herramienta de liberación que fomenta la revaloración de la diversidad. En lugar de operar como mecanismo de opresión, la razón configura y permite cuestionar, resignificar y, finalmente, integrar diversas tradiciones intelectuales y culturales. Así, el proyecto modernizador en América Latina se enriquece con aportes autóctonos que desafían la hegemonía de una única perspectiva epistemológica, y abre el camino hacia una modernidad plural y emancipadora. En definitiva, la interacción entre la modernidad y la diversidad cultural en América Latina muestra

27. Felipe Arocena, “Diversidad cultural en América Latina”, *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 17, núm. 2 (2017): 206-207.

28. Samuel Sosa Fuentes, “La identidad cultural latinoamericana en José Martí y Luis Villoro”, *Perspectivas Teóricas* 52, núm. 208 (2010): 45-58.

que la razón puede potenciar la identidad y la autonomía, en lugar de limitarse a homogeneizar el pensamiento.

Reflexiones finales

El análisis del concepto de “colonización de la razón” en el pensamiento latinoamericano requiere una revisión crítica que supere interpretaciones reduccionistas y ponga de manifiesto la relación compleja, ambivalente y dinámica entre modernidad, racionalidad y emancipación. La modernidad no debe considerarse únicamente como un mecanismo de dominación colonial, sino también como un recurso de transformación intelectual y política. En el contexto novohispano, la apropiación de la razón moderna permitió la formulación de nuevas perspectivas filosóficas que, en el siglo XVIII, fueron clave para la gestación de movimientos independentistas y la consolidación de una identidad cultural y política autónoma.

La capacidad de América Latina para desarrollar una respuesta creativa y diversa ante las imposiciones eurocéntricas demuestra su riqueza epistemológica y su dinamismo cultural. Los debates sobre la universalidad de la razón han impulsado una integración crítica de elementos modernos dentro de la tradición intelectual local, al tiempo que han promovido la reivindicación de saberes propios al contribuir a la configuración de una modernidad plural y multifacética. En este proceso, la razón no solo se ha resignificado, sino que también ha sido empleada como herramienta de resistencia, emancipación y empoderamiento de los pueblos marginados.

Asumir el potencial liberador de la modernidad exige alejarse de visiones que la reducen a una imposición homogeneizadora. En su lugar, se debe fomentar un enfoque que valore la diversidad cultural, lingüística y étnica de la región, promoviendo un diálogo intercultural que favorezca la transformación social y política. Este reconocimiento fortalece la autodeterminación de América Latina y, a su vez, abre el camino hacia la construcción de un orden epistemológico más inclusivo y equitativo a nivel global, en el que múltiples racionalidades sean reconocidas y respetadas.

El legado de la modernidad en América Latina demuestra que la razón, cuando se ejerce en un marco de diálogo crítico y creativo, no solo impulsa el cambio, sino que también permite la

consolidación de identidades propias frente a los desafíos contemporáneos. Es fundamental profundizar en estas dinámicas para comprender mejor la evolución histórica del pensamiento latinoamericano y diseñar estrategias que potencien su desarrollo autónomo, sin depender de modelos foráneos impuestos.

Fuentes de investigación

- Arocena, Felipe. “Diversidad cultural en América Latina.”, *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 17, núm. 2 (2017): 205-209.
- Benzi, Daniele. “Colonialidad del poder e historia global: cuestiones abiertas (Homenaje a Aníbal Quijano)”, *Latinoamerica. Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 71 (2020): 93-21. <http://latinoamerica.unam.mx/index.php/latino/article/view/57209>.
- Beuchot, Mauricio. “Textos filosóficos en la Nueva España”, *Nova Tellvs* 26, núm. 2 (2008): 21-36. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582008000200001.
- Caraballo, Jesús. “Bula *Sublimis Deus*, la liberación de los indígenas de las Indias”. *España en la historia* (blog), sitio web de España en la historia, 19 de junio, 2021. <https://espanaenlahistoria.org/episodios/bula-sublimis-deus-la-liberacion-de-los-indigenas-de-las-indias/>.
- De Sousa, Boaventura. “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, núm. 54 (2011): 17-39. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3429>.
- Sosa Fuentes, Samuel. “La identidad cultural latinoamericana en José Martí y Luís Villoro”, *Perspectivas Teóricas* 52, núm. 208 (2010).
- Germana, César. “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, *Nómadas*, núm. 32 (2010): 211-221.
- Leal Granobles, Yuliana. “El problema de la esclavitud en la Política de Aristóteles”, *Légein*, núm. 4 (2007): 7-23. https://revistalegein.univalle.edu.co/documentos/legein4/yuliana_leal.pdf.
- Polo Blanco, Jorge, y Milany Gómez Betancur. “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 69 (2019): 2-13. <https://doi.org/10.7440/res69.2019.01>.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina”, *Ecuador Debate* (Coyuntura), núm. 44 (1998): 229-238. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105114733014.pdf>.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del saber: eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201-246.

Solano Villareal, Diana. “Modernidad, epistemología y dominio colonial en América latina: epistemología y dominio en el Discurso del Método”, *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos* 26, núm. 49 (2010): 87-104.