

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

Crisis del conocimiento moderno. La paradoja modernidad/colonialidad.

Cravero, Romina.

Cita:

Cravero, Romina (2010). *Crisis del conocimiento moderno. La paradoja modernidad/colonialidad. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/22>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/tf1>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Crisis del conocimiento moderno. La paradoja MODERNIDAD / COLONIALIDAD

Autora: Romina Cravero.

Institución: Escuela de Ciencias de la Información. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba

Filiación: estudiante licenciatura en comunicación social.

Dirección electrónica: rocravero@hotmail.com

Introducción

¿Cuál es la contra-cara de la Modernidad? En los últimos años se ha intensificado la circulación de ‘relatos’ sobre la Modernidad. A ellos apunta el interrogante que hará de hilo conductor a lo largo de este trabajo. Se pretende explorar *qué significa que existan dos caras de la modernidad, cómo estarían configuradas, qué implica que se multipliquen los relatos sobre la modernidad -¿es sólo incorporar “nuevos hechos”, otras “evidencias”? ¿O se modifican los supuestos desde los que se construía nuestra mirada hacia “nosotros” y los “otros”?-*. *¿Incluir al “otro” excluido acaso desestabiliza la ontología de lo real?, ¿Cuál es la apuesta epistemológica y política de los autores que ponen en circulación la perspectiva colonial de la modernidad?*

Los relatos a los que me refiero provienen de la reflexión teórica de la corriente de *pensamiento social latinoamericano o pensamiento decolonial*. Aquí se presenta el concepto de MODERNIDAD/COLONIALIDAD como una herramienta heurística.

Sin embargo, antes de enfocarme en aquella conceptualización, me interesa recuperar otra forma de pensar la *modernidad*, la de Jürgen Habermas, que también discute con el ‘relato oficial’. Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt, encarna el *discurso crítico de la modernidad pero desde la perspectiva occidental*.

Algunas ideas preliminares

La corriente de pensamiento *decolonial*, viene trabajando en la construcción y circulación de nuevos relatos¹ sobre la *Modernidad*, y con ello la puesta en evidencia de lo que

¹ Aquí la noción de *relato* es pensada desde la perspectiva *construccionista* de los discursos sociales y de la subjetividad. Tomo, con Angenot y Verón, la idea de que la realidad social (tanto “objetiva” como “subjetivamente” considerada) es construida *en y a través* de la dimensión discursiva de los fenómenos sociales. No es un análisis únicamente immanente sino que se piensa desde la *interdiscursividad*, donde el sentido está constantemente en disputa. Por lo tanto, la idea de *verosimilitud* resulta pertinente para comprender la existencia de un campo de lo posible dado históricamente, pero aceptado como un orden de verdades prefijadas. No existe entonces una verdad “objetiva” u “ontológicamente preexistente”: “lo real verdadero” deviene de un *verosímil*

denominan la *colonialidad del saber y del ser*². La conformación de los autores como grupo o red dio sus primeros pasos en 1996, de ahí que la producción intelectual de los autores que componen la corriente decolonial no sólo se ha intensificado en los últimos años sino que se encuentra en una constante construcción.

Puede parecer extraña la vecindad de estas perspectivas [la decolonial y la habermassiana]. ¿Acaso la perspectiva decolonial no se construye en oposición a la de la filosofía occidental -a pesar de que se trate de la vertiente crítica de ésta-? ¿No designa la perspectiva decolonial y periférica precisamente la contraparte de la vertiente occidental del/en el polo de poder mundial? Y más aún: ¿no nos pone Jürgen Habermas demasiado cerca de lo que busca la perspectiva decolonial de-construir? Frente a semejantes dudas, todas más que razonables, no hay más remedio que empezar aclarando los cómo y los por qué. Por qué el concepto de MODERNIDAD/COLONIALIDAD ameritaría esa extraña compañía de un icono de la filosofía occidental contemporánea.

La intención de revisar en conjunto estas visiones, responde a la propuesta de la perspectiva decolonial de construir “*lugares epistemológicos fronterizos*”³ entre las lecturas de la racionalidad moderna occidental más progresista y otras modernidades y racionalidades posibles. Porque dichos autores no se proponen una negación y rechazo absoluto de la producción de conocimiento proveniente de “la otra orilla”⁴, sino una *mutua fertilización creativa*⁵. Es decir, modernidad y alteridad negada⁶ co-rrealizan ellas mismas este proceso en

social (Angenot, M:1989) producto de un acuerdo intersubjetivo en un momento histórico determinado. El concepto de “hegemonía” (Angenot, M:1989) es útil aquí para comprender un aspecto constitutivo del discurso social: “un sistema regulador que predetermina las formas discursivas concretas”. Un orden discursivo dominante no es entendido como una maquinaria de control absoluto sino una forma de organización histórica que establece las formas de conocer, entender, organizar y actuar en la sociedad, según la forma en que se estructuran sentidos. En tanto socialmente construido, en el ejercicio de la producción discursiva, no existe causalidad lineal y el discurso social considerado en su conjunto es un sistema alejado del equilibrio. Angenot, Marc. 1889 *Un état du discours social*. Le Préambule, Montréal, 1989; y Verón, Eliseo. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Hachette, 1989, Buenos Aires.

² Conceptos que sirven de herramientas analíticas desde donde se busca desnaturalizar las formas de conocer, pensar y sentir, actuar y valorar, respectivamente, que hemos internalizado y se encuentran ancladas en matrices eurocéntricas. Es decir, evidenciar cómo nos miramos con los “ojos del otro”, del otro que es a su vez un otro opresor. “El concepto de colonialidad del ser surgió en discusiones de un diverso grupo de intelectuales que trabajan en torno a asuntos relacionados con la colonialidad y decolonialidad del poder. Particularmente, le debemos el concepto a Walter Mignolo, quien reflexionó sobre el mismo hace ya más de una década.” (Maldonado-Torres: 2007, p.127) El grupo de intelectuales del que surgió incluye a Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy, Catherine Walsh, entre otros.

³ Mignolo, Walter: “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

⁴ Es decir, desde el centro del poder imperial/mundial.

⁵ Dussel, Enrique: en: Palermo, Zulma. *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Alción Editora. Argentina. 2005

donde entran en *dialogo*, teniendo en cuenta lo que de *productivo* tienen las epistemologías occidentales para el planteo de la autonomía de esta parte del mundo, y viceversa. Una epistemología que trabaja en el *límite* del conocimiento del “otro subordinado” por la colonialidad del poder, marginalizado por la diferencia colonial y el conocimiento occidental trasladándolo a la perspectiva indígena/mestiza/latinoamericana del conocimiento y su concepción política y ética.

Este trabajo hace el esfuerzo de poner en dialogo la producción de conocimientos de las “dos orillas”, iniciando el camino hacia una “primera aproximación” de un estudio que se pregunta sobre distintas formas de entender la *Modernidad*. Bajo ningún punto de vista se desconocen las diferencias concretas entre las dos perspectivas que se recuperaron sobre la modernidad. E inclusive se asume que en algunos puntos son irreconciliables.

La modernidad como fin en sí mismo

La modernidad, en su relato más difundido, o “historia oficial”, surge a finales del siglo XVII y se visibiliza contundentemente al final del siglo XVIII, ligada al movimiento de la Ilustración y a la constitución de instituciones como el Estado – nación. Sin entrar en discusiones más sutiles, el “proyecto de la Modernidad” puede sintetizarse como el de la centralidad de la razón como principio rector de la vida individual y de la organización social. Kant “instaura la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido”⁷.

El *pensamiento social latinoamericano contemporáneo* denomina a esta conceptualización de la *modernidad* como *eurocéntrica, provinciana y regional*. E. Dussel describe esta visión de la *modernidad* diciendo que es entendida por sus promotores como

una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVII. El tiempo y el espacio de este fenómeno, lo describe Hegel, y lo comenta Habermas⁸.

⁶ Entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/ cultura del Tercer Mundo. (Dussel, Enrique: 2000)

⁷ Habermas, Jürgen: “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”. En: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993. Pág. 31

⁸ Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo” En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 45

Los hechos históricos a los que se les atribuye haber sido los constituyentes e iniciado el periodo de la modernidad son el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana, la Revolución Francesa y el Parlamento inglés. Es decir, es una visión que entiende el origen de la *modernidad* a partir de acontecimientos “intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso”⁹.

El relato oficial se completa con la noción de *progreso* que caracterizará a lo moderno. El progreso es un fin en sí mismo, y es inevitable. De la mano del saber científico moderno, orientado principalmente a las exigencias del control, la homogeneización-estandarización de la naturaleza y el lucro capitalista, se accedería al progreso social, que en nuestros días queda equiparado a un progreso económico.

La modernidad vista desde la filosofía crítica occidental

La máquina arrojó al piloto fuera de sí y se precipita a ciegas a través del espacio. En el instante de su perfección la razón se ha vuelto irracional y tonta.¹⁰

El “destino” del proyecto moderno es lo que inquietó a Weber y a la primera generación de Frankfurt. Habermas retoma el problema de las tendencias de la sociedad contemporánea. Sin rechazar el proyecto original de la Ilustración, pensado en clave de proyecto emancipatorio ligado a la promoción de la libertad y la autonomía, ve en la evolución de las sociedades modernas una progresiva racionalización del *mundo de la vida*, es decir, aquella red de creencias, valores y significados que se asumen como “acuerdos” y que hacen al todo social queda reducida, subsumida, por una racionalidad instrumental. Ello es *una colonización del mundo de la vida por la racionalidad técnica*, perdiendo arraigo en la vida cotidiana y creciendo en artificialidad. Una *colonización del mundo de la vida por el sistema* que implica una “una deformación patológica de las infraestructuras comunicativas del mundo de la vida cuando el mundo de la vida no pueda hacer dejación de las funciones afectadas, cuando no pueda, a diferencia de lo que parece ocurrir con la reproducción material, delegar sin dolor estas funciones en subsistemas de acción regidos por medios”¹¹. Nos dice Habermas que

⁹ Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 46

¹⁰ Horkheimer, Max: *Crítica a la razón instrumental*. Caronte Filosofía. La Plata, Terramar, 2007. Pág. 127.

¹¹ Habermas, Jürgen: “Tareas de una Teoría Crítica de la sociedad” *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Taurus, 1998. Pág. 529

El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de toda forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianidad social¹².

Sin embargo, para Habermas, lejos de aquel ideal, la modernización pasó a regirse por estándares de *racionalidad económica* y *administrativa*, conduciendo a que “la reflexión y la práctica especializadas no se convierte necesaria ni inmediatamente en propiedad de la praxis cotidiana”¹³. Es decir, un proceso de racionalización, entendido como *racionalización instrumental*, posible gracias a la reducción de otra de las lógicas de la racionalidad: la *racionalidad comunicativa del mundo de la vida*. Se reduce cada vez más los límites de lo es discutible y argumentable, de lo sujeto a pretensión de validez sobre el mundo, y por lo tanto, el camino que toma la modernidad poco tiene que ver con el proyecto inicial de la Ilustración.

A la evolución de las sociedades modernas Habermas lo entiende como *modernización del mundo de la vida desde estructuras con arreglos a fines*. La *modernización* se refiere

a una gravilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.¹⁴

La reducción del concepto de *modernidad* al de *modernización*, término técnico que se introduce en los años cincuenta, “desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto a espacio y al tiempo (...) una modernización evolutivamente autonomizada, una

¹² HABERMAS, Jürgen: *Modernidad: un proyecto incompleto*. Revista Punto de Vista. Nro. 21, Buenos Aires, 1998.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Habermas, Jürgen: “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”. En: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993. Pág. 12.

modernización que discurre desprendida de sus orígenes”. De este modo, se rompe la conexión interna entre modernidad y contexto histórico del racionalismo occidental.

Dije en un párrafo anterior que Habermas, a pesar de articular una fuerte crítica de los causes que ha tomado el proyecto moderno, no rechaza el proyecto original de la Ilustración. El autor considera a la *modernidad* como un “proyecto inacabado”, de esta forma contribuye a poner en tensión la idea de razón entendida como un proceso de racionalidad de arreglo a fines. El concepto de *racionalidad comunicativa*, junto con el de *acción comunicativa*, permiten proyectar *una modernidad donde lo político predomine sobre lo económico*.

Nos dice el autor, que *Estado de derecho*, es una tensa relación entre dos momentos que deben tener una relación dialéctica. “(...) el estado de derecho aparece en su conjunto no como un construcción acabada, sino como una empresa accidentada, irritante, encaminada a establecer o conservar, a renovar o ampliar un ordenamiento jurídico legítimo en circunstancias cambiantes”¹⁵. La precedente perspectiva propone pensar los procesos de entendimiento intersubjetivos “por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicaciones de la esfera política de la opinión pública (...) aquí la sociedad civil, como base de una esfera pública autónoma, se diferencia tanto del sistema económico de acción como de la administración pública.”¹⁶ Queda planteada, de este modo, el desafío que implica institucionalizar espacios de participación para la deliberación, en tanto *espacio público* para la práctica argumental, donde se ponga en juego la creatividad, la reflexión, lo humano, lo *político*; desde donde poner en cuestión lo institucionalizado, lo naturalizado como *norma*... La substancia de la propuesta del proyecto Iluminista: la capacidad de poner en cuestión el soporte de la vida social, de darse para sí nuevas formas de organización. Aquí el Derecho es pensado como una instancia que trasciende la “legalidad” que posibilitó el desarrollo capitalista sino que incorpora también las necesidades que las personas desarrollan respondiendo a los imperativos del mundo de la vida, que en la mayoría de los casos entra en crisis con la lógica de la rentabilidad que impone la visión economicista.

Habermas, recupera el proyecto Iluminista como icono del proyecto moderno, actualizándolo en una postura que hace foco en instancias *deliberativas formales y no formales* que cuestionen el orden establecido, *pues considera que el rasgo distintivo de la modernidad es la consciencia del tiempo y la necesidad de autocercioramiento*. Ello es una

¹⁵ Habermas, Jürgen. La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado Democrático de derecho. Ensayos políticos, Península, Barcelona, 1987. Pág. 85

¹⁶ Habermas, Jürgen: “Tres modelos normativos de democracia” en: *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Paidós. Madrid. Pág. 242

modernidad que queda en el avatar de cerciorarse de sí misma y con ello estabilizarse desde sí misma (ya sin modelos exógenos), teniendo consciencia del tiempo abierto al futuro, y así de su capacidad de crear.

Las prácticas de los *nuevos movimientos sociales* son luchas democráticas en tanto subyace en sus reclamos la percepción de sus necesidades / carencias / reclamos en términos de *derechos, derechos aún no reconocidos efectivamente*. “Cuando la Constitución representativa fracasa ante retos que afectan a los intereses de todos los ciudadanos, el pueblo puede resucitar los derechos originarios del soberano bajo la forma de los ciudadanos, incluso de los ciudadanos singulares. En última instancia, el Estado democrático de derecho depende de este defensor de la legitimidad.”¹⁷

La precedente síntesis, de la concepción de Habermas de la *modernidad*, tiene el fin de permitir identificar puntos de encuentros y des-encuentros con la perspectiva del pensamiento decolonial.

La lectura de Habermas entiende el origen de la *modernidad* a partir de acontecimientos “intra-europeos”. Si bien en ese punto se vuelven irreconciliables las dos posturas, resulta interesante pensar que la corriente latinoamericana viene a incorporar/dialogar/disputar al *relato eurocéntrico* la incorporación de una parte de la *historia excluida*, y a la vez narrada *por y desde los mismos excluidos*, que forman parte de los *nuevos movimientos sociales* a los cuales Habermas desde su teoría habilita para que *pongan en jaque la racionalidad instrumental revitalizando el mundo de la vida desde la racionalidad comunicativa*. Aunque ello implica de-construir y re-construir el relato mismo de la modernidad desde el que el autor parte.

¿Estaría de acuerdo Habermas? ¿Le reconocería el estatuto de conocimiento válido? No estoy en condiciones de responder estos cuestionamientos que incorporan dimensiones de análisis que van más allá de la reflexión estrictamente teórica y en relación al corpus limitado que para el presente trabajo estoy analizando. Sin embargo, es interesante rescatar una reflexión en la que Habermas nos plantea que “La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido”¹⁸. Habermas recupera las tesis de la Historia de Benjamin con las que trastocar la actual visión del tiempo que coagula la “consciencia abierta al futuro” bajo *un patrón de progreso autonomizado, atemporal y sin relación con lo local - el espacio inmediato*. Para ello planteará que

¹⁷ Habermas, Jürgen. “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado Democrático de derecho”. Ensayos políticos, Península, Barcelona, 1987. Pág. 86

¹⁸ Habermas, Jürgen: “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”. En: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993. Pág. 23.

la idea de que cada generación no sólo es responsable del destino de las generaciones futuras, sino también del destino que sin merecerlo sufrieron generaciones pasadas (...) esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria. Aquí la fuerza liberadora del recuerdo no se refiere, como en Hegel hasta Freud, a la disolución del poder del pasado sobre el presente sino al pago de una deuda que la actualidad tiene contraída con el pasado¹⁹.

Modernidad/Colonialidad.

Quitarnos los lentes del desarrollo convencional y leer la práctica cotidiana de la gente de una forma distinta como contradesarrollo o potencialmente como contradesarrollo hacia modernidades alternativas.²⁰

La invención de América

La corriente de pensamiento decolonial recupera de quienes los antecedieron - Teoría de la Dependencia, Teología de la Liberación, Filosofía de la Liberación, Estudios Poscoloniales, orientalismo, entre otras - la puesta en evidencia de la *herida colonial*²¹. Evidenciar que la situación de ‘subdesarrollo’ de nuestros países no era resultado de una ‘incapacidad’ *in situ* sino producto de relaciones de poder asimétricas que acentuaban la *dependencia*. Sin embargo, van a apuntar a diferenciarse de aquellos, por considerar que sus lecturas sobre dicha *dependencia* se realizó desde las categorías y marcos teóricos del polo de poder imperial – u opresor. De ello surge la denuncia a la *colonialidad del saber y la reivindicación del pensamiento fronterizo*.

Preguntaba en un apartando anterior, *¿Cuál es la contra-cara de la Modernidad?* La respuesta, incluso desde la perspectiva decolonial que aquí me propongo recuperar, no es única. Se busca pensar a la *modernidad* en términos de “un proceso histórico esencial”, se

¹⁹ Habermas, Jürgen: “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”. En: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993. Pág. 26.

²⁰ Escobar Arturo. *Globalización, Modernidad y Desarrollo*. Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo. 2002.

²¹ El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa (1987). Remite a la deshumanización y el racismo infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.; “el «sentir» que pertenecemos exactamente al mundo «moderno»; que nos falta algo, en la lengua, en la religión, en las costumbres, en nuestras formas de sentir y de vivir. En fin, tenemos en común «la herida colonial» infringida en la expansión imperial de occidente en todos los niveles, pero sobre todo en el del conocimiento y los valores.” Antonio Lastra: “Walter Mignolo y la idea de América Latina: Un intercambio de opiniones” La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 285-310, julio-diciembre 2008. Pág. 291

propone recuperar la historia colonial de América, y con ella “la coexistencia y el conflicto de interpretaciones entre los distintos paradigmas y la diferencia epistémica colonial”²². A diferencia de las perspectivas que entienden la modernidad desde la modernidad misma, la modernidad se entiende desde la perspectiva de la colonialidad.

Queda así planteado que para recuperar *la contra-cara de la Modernidad* es necesario revisar la ‘historia oficial’ para incorporar los relatos silenciados.

Mignolo pone énfasis en entender a *América (y América Latina) como una invención*²³. Con ello, el autor busca poner en el centro de la discusión que no existe una división continental ontológica, y que la Historia es una institución que legitima algunos relatos en el mismo momento que silencia otros. Por lo tanto, la Historia, en tanto institución autorizada para la producción de verdades sobre el pasado, no puede ser pensada sin dar cuenta de las relaciones de poder en las que se encuentra enmarcada²⁴.

Siguiendo al autor, América es una invención, no es ontológicamente preexistente como tal, es una creación que nace para ser incorporada al meta-relato del orden del mundo cristiano occidental. Invención que en su mismo origen desconoció y eliminó toda historia anterior de estas tierras y quitó voz a quienes las habitaban. Mignolo señala:

La idea de América que complementó la del ‘descubrimiento’ nació en la intersección de las cosmologías cristiana, la economía capitalista naciente y las reacciones decoloniales de los pueblos indígenas de Anáhuac y Tawantinsuyu.²⁵

Con ello, el autor busca señalar la constitución de una “*matriz colonial del poder*”²⁶ producto de la combinación y expansión del cristianismo de Occidente y del comercio sostenido en la apropiación de tierras y explotación de mano de obra americana. El resultado es la *colonización del ser*: “la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres”²⁷.

²² Mignolo, Walter D.: “America: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial”, en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

²³ Para ello recupera la tesis de O’ Gorman sobre la *invención de América* proveniente de la genealogía de pensamiento criollo decolonial. Mignolo, Walter D.: “America: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial”, en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

²⁴ Queda aquí implícito que en el presente ensayo relatos históricos y hechos históricos no son concebidos como una misma cosa.

²⁵ Mignolo, Walter D.: “America: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial”, en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007. Pág. 57.

²⁶ Mignolo, Walter D.: Op. Cit. Pág. 55.

²⁷ Mignolo, Walter D.: Op. Cit. Pág. 30.

Queda aquí establecido que desde la interpretación decolonial el origen de *la modernidad* encuentra como fecha más acertada con la que identificarlo al año 1492, incorporado en el *relato histórico* el siglo XVI hispanoamericano y a Portugal y España, hechos *identificados por el relato dominante con el fin de la Edad Media y no como parte de la modernidad*. Ésta re-configuración deja como corolario que lo que convencionalmente se toma como origen de la modernidad pase a ser una consecuencia de ésta. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la *modernidad 'de Europa'* se va a caracterizar por “su ‘centralidad’ en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su ‘periferia’, [y] podrá comprenderse que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la ‘universalidad-mundialidad’”²⁸.

Al incorporar nuevos relatos sobre la *modernidad* podemos plantear que *la modernidad misma es un invento*. Siguiendo a Dussel, una revisión del origen de la *modernidad*, que postula a la Grecia Antigua como cuna de la civilización occidental, da cuenta que Grecia no podía haber existido sin el dialogo continuo con Egipto y África. El autor logra poner en crisis la ecuación que postula MODERNIDAD/OCCIDENTE = GRECIA + ROMA + CRISTIANISMO²⁹. La *modernidad* siempre fue múltiple, en términos de que siempre fue el diálogo de Europa con muchos otros.

La contra-cara de la Modernidad

La aparición de una idea de identidad tiene su origen a partir del reconocimiento del otro. El “reconocimiento” de Europa se caracterizó por entender al “otro” diferente valorizando la diferencia como *desigualdad, inferioridad*. Solo en Europa existían sujetos racionales, capaces de conocer, mientras que el resto del mundo era un *objeto* de conocimiento, lo que tornaba imposible que hubiese una relación de reciprocidad y de intercambio de saberes.

Siguiendo a Lander³⁰, la perspectiva ontológica de la modernidad occidental en su reificación de categorías dicotómicas alma-cuerpo, razón-pasión, supuso un ser humano escindido de la naturaleza y en radical oposición a ella, pues la racionalidad era pensada como una lucha contra los “instintos primitivos”, las pasiones, todo lo que hay de “irracional” o primigenio en las personas. El relato cartesiano del sujeto del conocimiento se complementó

²⁸ Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 48

²⁹ Dussel, Enrique: Op. Cit.

³⁰ Lander, Edgardo: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricas”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

con el relato religioso monoteísta de la humanidad como especie privilegiada: así el sujeto racional por designio divino debe dominar a los elementos naturales –entendidos como fuerzas salvajes y mayormente impredecibles- para su mejor provecho.

La conquista de América permitió ver a la mirada europea una organización de vida diferente a la suya propia, anclada en la naturaleza y en economías de subsistencia. Los debates que se suscitaron entonces en torno de si los habitantes del “Nuevo Mundo” poseían alma y eran humanos, además de señalar la perplejidad europea ante el “descubrimiento” de civilizaciones completamente disímiles a la suya, desnudan las formas de pensamiento que entendían a la Europa como humanidad superior y así justificaban el sometimiento de personas que, arrojadas al estado “primitivo” de naturaleza –igualadas a animales salvajes o infrahumanos- debían ser subyugadas por la cultura-civilización-religión-idioma verdadera.

La modernidad clásica reinscribía la diferencia en un orden evolutivo: clasificaba a todas las culturas en orden de desarrollo, de civilización, donde los europeos eran los que más habían alcanzado en términos tecnológicos, culturales, e ingleses los que estaban en la cima de los logros occidentales, y muy por encima de los más atrasados: los aborígenes y los primitivos de Australia o del Amazonas

en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras perpetúan la geopolítica del conocimiento. El pensamiento decolonial da vuelta a la tortilla, pero no como su opuesto y contrario (como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento decolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único (tanto el que justifica la colonialidad, desde Sepúlveda a Huntington), como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotación del obrero en Europa (Marx).³¹

La jerarquía racial que introduce el proceso de expansión colonial-imperial implanta un mecanismo de dominación cultural, que perdura hasta nuestros días, que los autores denominan *eurocentrismo: la mirada del continente desde los ojos de Europa, es decir, se asume el patrón de conocimiento y vida europeo como norma*. Los conquistadores al interpretar el “*Nuevo Mundo*” según sus propios parámetros *logran convertir en criterio*

³¹ Mignolo Walter D.: “El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá, 2007. Pág. 33

único su criterio. Así comienza el “proceso clasificatorio de lo ontológicamente aceptable y rechazable: los indios no tienen religión sino supersticiones, los indios no hablan lenguas sino dialectos, los indios no son hombres sino homúnculos, etc. Este eurocentrismo, constituido a lo largo de un proceso que va del siglo XVI al XIX, marca, al mismo tiempo, el nacimiento de aquel fenómeno tan discutido llamado modernidad. El fenómeno llamado modernidad está íntimamente relacionado con el acontecimiento del encontronazo de Colón con Abya Yala.”³² Que los patrones de conocimiento y vida europeos se interioricen, naturalicen, reproduzcan, permaneciendo al mismo tiempo inaccesibles para el “otro inferior”, constituye el meollo de la colonialidad del saber y del ser.

La *modernidad* en su vertiente contemporánea se encuentra caracterizada por los *discursos sobre la globalización*. El relato hegemónico

trae a la mente el sueño de una humanidad no dividida entre Oriente y Occidente, Norte y Sur, Europa y sus Otros, ricos y pobres. Como si estuviera animada por un deseo milenarista de borrar cicatrices. (...) Los relatos más matizados impugnan la imagen estereotipada de la emergencia de una aldea global popularizada por las corporaciones, los Estados metropolitanos y los medios de comunicación. Estas versiones alternativas sugieren que la globalización no es un fenómeno nuevo, sino más bien la manifestación intensificada de un viejo proceso de comercio transcontinental, de expansión capitalista, colonización, migraciones mundiales e intercambios transculturales.³³

Es de este modo que el *discurso de la modernidad*, sostenido en su materialidad a lo largo de los siglos por el saqueo de las geografías y el trabajo de los sujetos colonizados/subalternizados, configuró y configura un *paradigma de desarrollo indefinido* que se vendió y se vende ilusoriamente como promesa a todas las regiones del globo. Siendo la emergencia del *círculo comercial del Atlántico*³⁴, en el siglo XVI fundamental en la

³² Garcés, Fernando: “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá, 2007. Pág. 220

³³ Fernando Coronil: “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 88.

³⁴ “fue con y a partir del círculo comercial del Atlántico cuando la esclavitud se convirtió en sinónimo de negritud”. Mignolo, Walter D.: “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 63.

constitución de la MODERNIDAD/COLONIALIDAD: la colonialidad caminó y camina de la mano con el capitalismo y el racismo.

A la versión eurocéntrica de la modernidad, como *perspectiva hegemónica de conocimiento*, Aníbal Quijano, la sintetiza en dos “mitos fundantes” para argumentar su concepto de MODERNIDAD/COLONIALIDAD:

uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.³⁵

La expansión del *sistema-mundo moderno colonial*³⁶ empezó a colonizar progresivamente todos los ámbitos de la vida humana, incluyendo valores, prácticas, sentimientos. Las sucesivas revoluciones tecnológicas fueron concomitantes a este proceso y provocaron siempre una confianza mayor en la capacidad de la Humanidad para controlar su medio y transformarlo a la medida de sus crecientes necesidades, sin tener en cuenta las posibles consecuencias perniciosas. A lo sumo serían asumidos como costos, en el mejor de los casos. Para Habermas, “el concepto de progreso no sólo sirvió para mundanizar las esperanzas escatológicas y para abrir un horizonte utópico de expectativas, sino también para, con ayuda de construcciones teleológicas de la historia, volver a obturar el futuro como *fuerza* de desasosiego”³⁷. Lo que para la filosofía occidental es una característica inmanente a la *modernidad*: la *conciencia del tiempo abierta al futuro*, nos dice el autor, se *degeneró*. “Cuando el progreso se coagula en norma histórica, queda eliminada de la referencia al futuro, propia de la actualidad, la cualidad de lo nuevo, el énfasis en la impredecibilidad de todo comienzo”³⁸.

³⁵ Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 211.

³⁶ Quijano y Wallerstein (1992) citado en: Mignolo, Walter D.: “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” En: *ciencias sociales. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

³⁷ Habermas, Jürgen: “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”. En: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993. Pág. 24.

³⁸ Habermas, Jürgen: Op. Cit. Pág. 24.

Los imperativos del capital desoyeron toda consideración de los efectos perversos del sistema a la consideración de unas pocas personas “reacias al progreso”, que lo eran sólo porque *aún* no habían sido completamente incluidas en el reparto de los beneficios –pero lo serían en un futuro. La *modernidad* era inevitable, y por lo tanto, también lo era el sostenimiento *ad finitum* del proceso de acumulación capitalista...

La relación del ser humano con la naturaleza – y así también con sus semejantes- se fue convirtiendo cada vez más en una explotación y expoliación intensiva a los fines de asegurar una productividad creciente, pensada únicamente desde parámetros cuantitativos y desde una economisismo exacerbado. Sostenido bajo dicho *paradigma del desarrollo infinito*, se configuró el *sistema-mundo moderno colonial* en el cual se adoptó una forma de organización del trabajo en la que seres humanos se vuelven mercancías y producen mercancías para el mercado mundial. En éste, las decisiones sobre qué, cómo y para quiénes producir están sujetas al sistema de precios internacional, entidad abstracta y neutral que asegura la eficiencia de los mercados. La vida y la muerte encontraron sus precios, y algunas vidas se volvieron prescindibles.

En la cara visible de la *modernidad* el consumo y el crecimiento económico ilimitados se convirtieron en *valores* indiscutibles, no son medios para alcanzar determinados fines sino que son los fines, donde el aumento del consumo es una forma de vida necesaria para mantener la actividad económica y el empleo. *Calidad de vida* es equiparable a *cantidad de productos*.

La cara oculta de la *modernidad* es la de la apropiación-explotación de la Naturaleza a tasas que los ecosistemas (en los que los seres humanos son sólo una especie más) ya no pueden soportar, y muchas de las alteraciones ya son irremediables. La población humana mundial nunca podrá alcanzar el patrón de consumo de la sociedad norteamericana y europea³⁹, ideal sostenido por el *discurso moderno hegemónico*. Ello es materialmente imposible dado que dicho nivel de consumo de los países “desarrollados” se sustenta necesariamente a costa del empobrecimiento socioambiental de los llamados “subdesarrollados”. El concepto MODERNIDAD/COLONIALIDAD surge justamente para evidenciar que para que exista una un “Primer Mundo” moderno es necesario un “Tercer Mundo” “atrasado” y pobre. La Modernidad sin Colonialidad no existe, pues son caras de una misma moneda.

³⁹ Para que la población mundial acceda al patrón de consumo de la sociedad norteamericana actual necesitaríamos 4,5 planetas. Informe Planeta Vivo de WWF. 2008

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (Quijano, 1992, p. 437)⁴⁰

Para superar la *modernidad* y sus consecuencias, nos dice Dussel, el primer paso es *negar la negación del mito de la Modernidad*⁴¹. Ello implica negar la inocencia de la modernidad y afirmar la alteridad del otro,

“des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcéteras (“las” víctimas de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)⁴²

La deconstrucción del discurso de la modernidad en estos términos pone en cuestión “el *mito civilizatorio y la inocencia de la violencia moderna*”. En palabras de Dussel

Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo, y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es

⁴⁰ Citado en: Mignolo Walter D.: “El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá, 2007. Subrayado mío.

⁴¹ Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo” En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

⁴² Dussel, Enrique: Op. Cit. Pag. 49

trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista, hegemónica)⁴³

Un “descubrir” la “otra-cara” que implica poner en tela de juicio nuestras propias certezas, problematizar lo que concebimos como real ... develar el *pensamiento eurocéntrico de la razón ilustrada y la falacia desarrollista*. Un proyecto de *liberación de la Alteridad negada*, que Dussel lo denomina “*transmodernidad*”, que al negar el carácter mítico de la modernidad que justifica su inocencia sobre sus víctimas, se proyectará la libertad política, económica, ecológica, erótica, pedagógica, religiosa, ... A eso me refiero con de-construir el relato oficial de la modernidad.

Pensar la existencia de modernidad múltiples implica que el “desarrollo” continúa siendo resistido o negociado. Ello permite ‘descubrir’ la *contra-cara de la Modernidad occidental / eurocéntrica / capitalo-céntrica / desarrollada. La contra-cara oculta: colonial, periférica, silenciada, diferente, sucia*. Aparece así “el concepto de ‘colonialidad’ como el otro lado, oscuro, silenciado, de la modernidad”⁴⁴

Reflexiones finales.

En el presente trabajo se buscó ahondar en el planteo que entiende a la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. Una propuesta teórica que intenta desnaturalizar las concepciones con las que nos entendemos cómo *american@s o latinoamerican@s* poniendo en evidencia la *matriz colonial de poder, y con ella la colonialidad del saber*.

Nelson Maldonado plantea que “La descolonización radical solo comienza cuando los mismos condenados de la tierra apoyan sus propios proyectos de rehumanización. La descolonización radical es un poder-ser-en-colaboración frente a las fuerzas destructoras del no-ser colonial y la muerte.”⁴⁵ El proyecto consiste en concebir la posibilidad de relaciones entre lo subalterno como punto de partida para pensar en nuevos modelos de existencia que superan el orden colonial/moderno.

⁴³ Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 50. Subrayado mío.

⁴⁴ Mignolo, Walter D.: “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” En: *sociales. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Pág. 57

⁴⁵ Maldonado-Torres, Nelson. “*Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser y del conocer*”. En <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wpcontent/themes/cgsh/materials/events/DelMito.pdf>

Esta superación requiere de transformaciones de la praxis y del pensamiento. No es posible un cambio social radical sin un cambio epistémico, para esto es necesario recrear la vinculación entre la academia y el contexto social. Es necesario reconocer la conflictividad ideológica política en la que todo conocimiento se encuentra, ya sea que niegue o acepte esta condición. Ello nos lleva a exigir a la academia que no se puede seguir pretendiendo trascendente al orden en el que está inserta.

Por otro lado hay todo un saber que la academia desconoce, que proviene de la memoria y de las experiencias sociales, que no se encuentra en sus claustros y al que es necesario acceder.

El proceso de descolonización tiene que afirmar la posibilidad de convivir. Creo junto a Maldonado⁴⁶ que el convivir implica la justicia social y el reconocimiento, la no indiferencia entre la comunidad y el rescate de la diversidad. No una diversidad en donde todos somos diferentes y por eso iguales, sino una diversidad que reconoce que en la escala de colonialidad del ser históricamente como sociedad hemos perjudicado a quienes reconocemos como otro; es necesario pasar de esta visión abstracta de la diversidad a su correlato real que demanda una acción transformadora. Desde el conocimiento y reconocimiento del otro, construir sociedades que convivan con la diferencia y no contra ella.

Lo expuesto en el presente trabajo, a modo de primera exploración en la temática, refleja que la propuesta de la perspectiva decolonial recupera el espíritu crítico y emancipador de las reflexiones de Habermas, a pesar de que en algunos puntos hagan cortocircuito.

Por ello se recuperó el relato MODERNIDAD/COLONIALIDAD desde el cual no se propone sólo una interpretación distinta a la imperial, sino también es una acción clara y dirigida hacia una *decolonización del saber*. Como señalan sus pensadores: “No se trata de saber cuál ‘representa los acontecimientos con mayor precisión’ sino cuál es el diferencial de poder en el campo de la visión imperial y otra que propone la visión decolonial”⁴⁷.

Bibliografía

Coronil, Fernando: “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

⁴⁶ Maldonado Torres, Nelson. Op cit.

⁴⁷ Mignolo, Walter D.: “America: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial”, en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007. Pág. 57.

Cristiano, Javier: “La teoría de la acción comunicativa de Habermas”. En: Von Sprecher (Coord): “*Teorías Sociológicas. Introducción a los contemporáneos*”. Editorial Brujas, Córdoba, 2007.

Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo” En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

Escobar Arturo. “Globalización, Modernidad y Desarrollo”. Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo. 2002.

Habermas, Jürgen: “Tres modelos normativos de democracia” en: “*La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*”. Paidós. Madrid.

Habermas, Jürgen: “Tareas de una Teoría Crítica de la sociedad” *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Taurus, 1998.

Habermas, Jürgen. “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado Democrático de derecho”. Ensayos políticos, Península, Barcelona, 1987.

Lander, Edgardo: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricas”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

Maldonado-Torres, Nelson: “*Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser y del conocer*”. En <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wpcontent/themes/cgsh/materials/events/DelMito.pdf>

Mignolo, Walter D.: “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

Mignolo, Walter D.: “America: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial”, en: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Mignolo Walter D.: “El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá, 2007.

Palermo, Zulma. *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina.* Alción Editora. Argentina. 2005

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.