

**LA MODERNIDAD A DEBATE: LA COLONIALIDAD Y LAS ALTERNATIVAS
LATINOAMERICANAS**

Nashaira Guardo Orozco

Luis Zúñiga Herazo

Asesor

**Trabajo de grado para optar por el título de
FILÓSOFO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D.T. y C.**

2018

*...tenemos problemas modernos para los
cuales no hay soluciones modernas*

Boaventura de Sousa Santos

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	4
1. Europa y el eurocentrismo.....	7
1.1. <i>La construcción ideológica de la Europa moderna.....</i>	<i>7</i>
1.2. <i>El eurocentrismo.....</i>	<i>10</i>
2. La narrativa tradicional de la modernidad.....	15
3. Del colonialismo, la colonialidad y la modernidad extraeuropea.....	21
3.1. <i>Descartes, subjetividad y conquista.....</i>	<i>23</i>
3.2. <i>Colonialismo y colonialidad.....</i>	<i>28</i>
4. Colonialidad del poder y colonialidad del saber.....	32
4.1. <i>Colonialidad del poder: control del trabajo y control político.....</i>	<i>32</i>
4.2. <i>Colonialidad del saber.....</i>	<i>38</i>
5. Las alternativas latinoamericanas a la colonialidad.....	42
5.1. <i>Las Epistemologías del Sur.....</i>	<i>42</i>
5.1.1. <i>Ecología de saberes.....</i>	<i>46</i>
5.1.2. <i>La traducción intercultural.....</i>	<i>47</i>
5.2. <i>El Buen Vivir.....</i>	<i>48</i>
Conclusión.....	54
Referencias.....	57

Introducción

El presente trabajo se enmarca en los límites del pensamiento filosófico latinoamericano. Teniendo como referentes el pensamiento de autores como Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Arturo Escobar, entre otros, se intentará analizar la historia de Latinoamérica como un proceso caracterizado por la colonialidad del poder.

El objetivo del trabajo, es pensar el fenómeno del colonialismo con su heredera histórica, la matriz colonial de poder. Aunque nuestro trabajo analiza el colonialismo y la matriz colonial de poder desde la realidad latinoamericana, no por esto desconoce la existencia de este fenómeno más allá del llamado por los colonizadores “Nuevo Mundo”.

Esto es a partir del análisis desarrollado por Karl Marx en su obra *El capital* (2014). En específico nos referimos a los capítulos XXIV y XXV, dedicados a la exposición histórica de la acumulación originaria y al proceso de colonización inglés en Norteamérica. A juicio de Marx, el desarrollo del capitalismo supuso como expresión del espíritu revolucionario burgués, no sólo la expropiación de las tierras comunales, los bienes de la iglesia y la usurpación de los territorios del Estado en Inglaterra, sino, además, la colonización holandesa, inglesa, española y portuguesa de Asia, África y el continente americano. Justamente la amplitud del fenómeno se revela, en su relación con el capitalismo incipiente en el *Manifiesto del partido comunista*:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, y a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición (...)

La gran industria ha creado el mercado mundial, *ya preparado por el descubrimiento de América* (Marx y Engels, 2007: 8/9. Las cursivas son nuestras).

Ahora bien, en este trabajo se hace necesario comprender cómo entendemos específicamente lo que hemos llamado “filosofía latinoamericana”. Tenemos que según José Batista Alberdi, la filosofía latinoamericana implica un doble movimiento del pensar: por un lado, y en su condición de *filosofía*, la reflexión oriunda de América del Sur debería estar emparentada con los clásicos sistemas e inquietudes universales provenientes de Europa; por otro lado, en su condición de *latinoamericana*, ésta debe estar concentrada en afrontar las problemáticas específicas del cono sur. De este modo se pensaría en relación con la tradición clásica, con el fin de filosofar de forma preeminente sobre las condiciones mismas de Latinoamérica. En palabras de Fabelo Corzo (2003/2004): “[Alberdi] argumentaba la idea de la necesidad de una filosofía americana, filosofía que debía estar dirigida a resolver nuestros problemas locales partiendo de los sistemas filosóficos universales” (3). En este mismo sentido parece moverse la reflexión de Alejandro Korn. Para este último autor, comenta Fabelo, lo propio de la filosofía latinoamericana radica en pensar lo históricamente propio, en relación con lo europeo:

La respuesta a nuestros problemas no podemos importarla ni solicitarla a título de préstamo. Tendremos que hacer uso de los aportes extranjeros, pero la esencia de nuestra filosofía será el resultado de desentrañar los valores subyacentes en nuestra propia historia (Fabelo, 2003/2004: 3).

Este mismo carácter contextualizado que supone una filosofía latinoamericana, es lo sostenido por Leopoldo Zea. De acuerdo con la reconstrucción histórica realizada por Fabelo Corzo, y seguida aquí por nosotros, ya desde 1945 “[en] un folleto con el título *En torno a una filosofía americana*, (...) afirmaba que la cuestión fundamental de nuestra filosofía es buscar la solución a los problemas reales que afronta el hombre de estas tierras” (Fabelo, 2003/2004: 6).

Fabelo piensa la filosofía latinoamericana como una forma universal del pensar, como un ejercicio de reflexión, pero a su vez, siempre vinculado desde su universalidad, con la particularidad de la situación del “en cada caso” en que se filosofa. Por ello, los interrogantes universales y propios de la tradición europea no deben ser satanizados, ya que puestos en un dialogo con ellos es posible evidenciar fenómenos determinantes para el ejercicio del pensar. Lo vislumbrado por Marx en *El capital* y en *El Manifiesto*, pone de relieve el vínculo inextricable que desarrollarán pensadores como Dussel, Quijano y Escobar entre el capitalismo, el colonialismo y el proyecto moderno. No obstante, este hecho, y como la filosofía latinoamericana es un pensar desde y con la situación específica de América del Sur, debe adquirir por ello un carácter crítico:

No es en sí mismo censurable el hecho de que el filósofo latinoamericano recurra a Europa en busca de un pensamiento avanzado, cuando éste no existe suficientemente en su entorno y sea necesario para interpretar su propia realidad, enriquecer su medio cultural y proyectar la transformación de su contexto social. No hacerlo sería ingenuo, sería privarnos de una parte importante de la cultura universal, sería condenarnos a transitar un camino ya recorrido (...) Se trata, por supuesto, de hacer una filosofía desde Latinoamérica y para Latinoamérica... (Fabelo, 2003/2004: 9)

Realizadas estas breves indicaciones preliminares, hay que comentar que el trabajo se encuentra estructurado del siguiente modo: I. La construcción discursiva de Europa y el eurocentrismo. II La comprensión europea de la modernidad. III. La modernidad a debate: colonialismo como correlato histórico de la modernidad europea. IV. La colonialidad del poder y VI. Alternativas latinoamericanas a la colonialidad

1. Europa y el eurocentrismo

En el siguiente apartado, se pondrá de relieve el modo en que la historia universal, así como la historia de Europa, es edificada en función de un discurso que pone a lo europeo como centro y eje del mundo mismo. En virtud de ello, se indicará la manera en que la construcción de la idea de Europa, deviene históricamente en eurocentrismo. El orden de la exposición será como sigue: 1.1. La construcción ideológica de la Europa moderna y 1.2. El eurocentrismo.

1.1. La construcción ideológica de la Europa moderna

Para esclarecer el sentido que adquiere la colonialidad, comprendida como matriz de dominación y poder, es preciso reconstruirla genéticamente hasta su origen, origen que a nuestro juicio dicha narrativa es edificada a la luz de la construcción de una historia lineal que atraviesa desde el pensamiento griego hasta la Alemania de Hegel. La protagonista de esta narrativa será “Europa”, y de ella derivará el conocido eurocentrismo. Pero ¿cómo acontece la construcción ideológica de Europa?

Dussel (2000) se refiere a la reconstrucción del significado del concepto “Europa”: “...deseamos ir indicando, con propósito teórico, el cambio de significado del concepto de “Europa”. En general no se estudia ese deslizamiento semántico” (Dussel, 2000: 24). Éste tiene como origen la idea de Europa, como resultado de los nexos que se tiende entre ella, específicamente entre los griegos y los pueblos de Asia y África. Ya la historiografía filosófica ha puesto de relieve el modo en que la filosofía, antes que ser una creación continental griega, tiene su germen en las colonias de Asia. La construcción moderna de Europa se ubica geográficamente en el centro del continente europeo, al norte de Italia; es decir, en Alemania. Por su parte, la Europa originaria, la de los pueblos griegos, se desplaza hacia el oriente del globo (24).

La Europa moderna se ubica geográficamente en el lugar que en la antigüedad correspondía a los pueblos bárbaros. Entre tanto, serán los fenicios, los semitas, los egipcios y los llamados por Dussel pueblos del norte, los encargados de nutrir y configurar, en su nexa con los griegos; La Europa originaria:

Lo que será la Europa "moderna" (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa (...) es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del "modelo ario", racista (Dussel, 2000: 24).

Dussel hablará de un deslizamiento semántico, pues se pasa de la Europa griega-oriental, a la Europa moderna germánica. Entre estos dos puntos extremos de la reconstrucción del sentido de lo europeo, existen distintos niveles y momentos del tránsito, pues esto es lo propio de todo tránsito: no la ruptura y salto de un extremo a otro, sino el deslizamiento, el desplazamiento y reconstrucción paulatina del sentido.

Dentro del deslizamiento semántico, aparece la distinción entre el imperio romano de occidente y el de oriente. El imperio del occidente tiene como lengua propia el latín, en contraste del imperio oriente, cuya lengua es el griego: "... "Occidental" será el imperio romano que habla latín (...) Lo "Occidental" se opone a lo "Oriental", el imperio helenista, que habla griego. En lo "Oriental" está Grecia y "Asia"..." (Dussel, 2000: 24). Se pone de relieve, con la distinción y fragmentación del imperio, la escisión entre la tradición romana y la propiamente griega. Así, no habría lugar a una solución de continuidad no conflictiva entre lo griego y lo romano, tal cual supone la narrativa germano-romántica de Europa: "No hay concepto relevante de lo que se llamará Europa posteriormente" (Dussel, 2000: 24).

En tercer lugar, se pone de relieve el modo en que acontece el tránsito de la herencia griega a la Europa moderna. Dicha herencia es analizada por Dussel a partir de la recepción de la obra del Estagirita en la Europa medieval, en contraste con la recepción acontecida del corpus en el oriente. A juicio del autor, serán los musulmanes los que verán en los tratados aristotélicos una fuente de reflexión filosófico-metafísica antes que los europeos continentales. Al-Farabi y sus estudios del Estagirita dan testimonio histórico de la recepción positiva de los orientales respecto de la tradición griega:

Nuevamente Aristóteles, por ejemplo, es considerado más un filósofo en manos de los árabes que de los cristianos. Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, contra la tradición y arriesgándose a condenaciones, usan al Estagirita. En efecto, Aristóteles será estudiado y usado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que sea traducido en la España musulmana al latín, y de Toledo llegue a París a finales del siglo XII (Dussel, 2000: 25).

Con el final de las cruzadas y el ocaso de la baja Edad Media se presenta la fusión de las tradiciones romana y griega, de la cual surge el nacimiento del mito de la Europa moderna, o por decirlo en términos de Dussel, el desplazamiento semántico del concepto de "Europa". Para él, es el renacimiento el punto de quiebre en dicha resemantización de lo europeo:

...en el renacimiento italiano (especialmente después de la caída de Constantinopla en 1453), comienza una fusión novedosa: lo Occidental latino (...), se une con lo griego Oriental (...), y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. Nace así la "ideología" eurocéntrica del romanticismo alemán... (Dussel, 2000: 26).

El desplazamiento semántico de Europa que acontece desde una Grecia vinculada con la tradición oriental hasta la constitución de la Europa moderno-germánica, se estructura debido a una narrativa que pone en el foco de la atención la singularidad del pensamiento griego, en contraste con todas las tradiciones que le fueron contemporáneas. Dicha singularidad de lo griego se vincula por un “ardid de la razón” o en virtud de una construcción ideológica, con lo latino romano, en una natural solución de continuidad, olvidándose con este movimiento la disputa entre lo romano y lo griego presente en la división del imperio. El testimonio histórico es a juicio de Dussel, contundente: lo griego y lo latino se fusiona con la tradición cristiana sólo hasta el renacimiento, momento en que el discurso hace emerger a Europa, en su raíz griega, como centro de la historia, aunque dicha centralidad de lo europeo no hubiese acontecido de modo concreto:

Esta secuencia es hoy la tradicional [Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano]. Nadie piensa que es una "invención" ideológica (que "rapt" a la cultura griega como exclusivamente "europea" y "occidental"), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron "centro" de la historia mundial. Esta visión es doblemente falsa: en primer lugar, porque, como veremos, no hay fácticamente todavía historia mundial (...) En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide poder ser "centro" (Dussel, 2000:

1.2. El eurocentrismo

El acápite anterior pone de relieve el modo en que para Enrique Dussel, pensar la historia del continente europeo trae aparejado –de forma necesaria– el esclarecimiento del desplazamiento semántico que late de fondo en la edificación de la noción “Europa”.

“Europa”, o dicho con mayor precisión, la Europa moderna, es para el pensador argentino una construcción ideológica, que radica en la edificación de un discurso que obvia las distintas tradiciones, disputas y discontinuidades que se articularon previo al Renacimiento, y, por tanto, previo al surgimiento de la narrativa romántica que hace de las tradiciones griegas, romanas y cristianas, un núcleo común de la historia del continente. Grecia, como origen, transita por vía de los romanos hasta el pueblo alemán. En estos últimos, además de los ingleses y los franceses, Europa se consolidará como centro de la historia universal; esto es, en canon y medida de todo pueblo histórico.

El epítome máximo de esta comprensión germano-romántica de Europa puede ser rastreada en la obra de Hegel. Enrique Dussel (2001) emprende de forma sucinta esta empresa en una conferencia ofrecida en Frankfurt, en el año 1992. Para Hegel, comenta Dussel, la historia no puede ser pensada más allá del reino del Espíritu Absoluto. La historia es en un sentido estricto, el lugar de despliegue y realización de la Idea absoluta, de la conciencia. De este modo, la concreción última del Espíritu no puede tener lugar más allá del terreno de lo histórico. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel (2005) es contundente:

La historia universal es solo la manifestación de esta única razón (...) La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma (...) La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia –espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma (Hegel, 2005: 99).

Es justamente este carácter histórico concreto que adquiere la reflexión hegeliana en torno al Espíritu absoluto y su despliegue, el que destacará y resaltará Marcuse (1994) en *Razón y revolución*, para exponer el modo en que uno de los problemas fundamentales de la filosofía hegeliana es el de la Libertad: “El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Este sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la Historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón” (Marcuse, 1994: 11).

El despliegue histórico del Espíritu absoluto encuentra su concreción en el Estado de acuerdo con Marcuse, y adquieren la forma de un movimiento, o un desplazamiento en el interior los pueblos mismos. La historización de la Idea, que es su ocaso y posterior rejuvenecimiento, halla su expresión en la articulación y edificación de las sociedades humanas. El movimiento del Espíritu transita del oriente a occidente; así va de Asia a Europa:

Según Hegel, la historia universal transcurre de Oriente a Occidente. Asia es el principio, mientras Europa es el fin último de la historia universal, el sitio donde culmina la trayectoria civilizatoria de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*), en Hegel se torna la forma triunfal de la Idea Universal. En cada era, un pueblo asume la responsabilidad de conducir la Idea Universal, convirtiéndose así en el pueblo universal histórico, un privilegio que por turnos ha pasado de los pueblos asiáticos a los griegos, luego a los romanos y, finalmente, a los germanos (Santos, 2001: 1).

Europa como pueblo elegido para la expresión última del desarrollo del Espíritu absoluto, se torna en el centro de la historia: “Hegel todavía comparte la concepción medieval (premoderna) del mundo compuesto por Europa, Asia y África, pero en el que el eje de la historia ha sido en todo caso desplazado hacia Europa” (Dussel, 2001: 62). Los pueblos restantes se tornan en este sentido, en peldaños para el despunte de Europa.

El descubrimiento y colonización de los pueblos del Nuevo Mundo y África tiene su justificación en el hecho de que su condición primitiva, revela formas no desarrolladas de la Idea: "...el negro es el hombre como bestia" (Hegel, citado por: Dussel, 2001: 63).

Hacer de Europa el telos de la humanidad, dada su condición de ser el pueblo en que el Espíritu alcanza su mayor expresión, sólo revela en Hegel lo que Dussel (2001) llama "...orgullo racial europeo" (63). Aquí en el hacer de Alemania, Francia e Inglaterra los testigos de la llama de la razón, ubica Dussel "...una de las más claras definiciones no sólo del eurocentrismo sino de la sacralización del poder imperial del Norte o del Centro sobre el Sur..." (Dussel, 2001: 66).

La Europa moderna, como fruto de una construcción ideológicamente orientada, se hace centro del mundo y en consecuencia, todo lo no-europeo, lo que no provenga del tronco común griego-romano-cristiano, deviene en periferia. La narrativa de la Europa romántica, como cristalización del Espíritu absoluto hegeliano, se torna en la meta de toda la periferia. El centro no es únicamente aquello alrededor de lo cual todo gira. El centro no deviene solamente en el eje de la articulación de la historia universal, sino que es el fin mismo, la conclusión de la historia. El centro es fin, es aquello a lo que todo lo demás tiende. El centro es en sentido estricto, la Idea regulativa que debe ser alcanzada en lo histórico concreto: "La falacia del desarrollismo [en su conexión con el eurocentrismo] consiste en pensar que el patrón moderno del desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por toda otra cultura" (Dussel, 2001: 60).

El eurocentrismo con su telos del desarrollo, revela un aspecto fundamental del aparataje ideológico en que devienen Europa y lo europeo como cultura. Samir Amín (1989), destaca como uno de los rasgos esenciales y constituyentes del eurocentrismo es su condición cultural.

Para Amín, el eurocentrismo tiene un aura fundamentalmente cultural, porque reconoce que cada pueblo, los del Nuevo continente, así como los de África, cuentan con rasgos culturales propios, que los definen en tanto que pueblos africanos o americanos. Sin embargo, y como se intuye de lo dicho por Dussel, el reconocimiento de la especificidad cultural se deja en segundo plano, puesto que considera a Europa y su visión del mundo como privilegiada respecto de las restantes. Así, el reconocimiento de lo otro cultural deviene en subvaloración de lo otro, en tanto que el eurocentrismo los destaca en su inferioridad respecto de lo europeo:

El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces anti universalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo (Amín, 1989: 9).

Ahora bien, las coordenadas históricas propias del eurocentrismo se ubican próximas al Renacimiento. Así mismo, la coincidencia temporal entre el eurocentrismo y el Renacimiento no resulta gratuita. Surge justamente con el “descubrimiento del Nuevo Mundo” que brinda un impulso radical a la modernidad europea y con esto al eurocentrismo.

Pero el Renacimiento no es sólo el momento de la ruptura con la ideología tributaria. Es también el punto de partida de la conquista del mundo por la Europa capitalista. La coincidencia entre la fecha de 1492, que es la del descubrimiento de América, y de los comienzos del Renacimiento no es fortuita (Amín, 1989: 73).

El eurocentrismo, se desarrolla una vez que la historia deviene historia universal. Según Amin con el “descubrimiento del Nuevo Mundo”, los europeos se hicieron conscientes de la posibilidad misma de dominación: trazar los mapas y conocer los distintos pueblos abre la perspectiva para, por vía de un ejercicio del poder, expandir el mercado capitalista: nuevas rutas, nuevas fuentes de materia prima y nuevos mercados (1989: 74).

Teniendo claro hasta este momento el modo en que surge históricamente, como narrativa ideológica, la Europa romántica y el eurocentrismo, en las páginas subsiguientes se indicará, por un lado, la comprensión tradicional de la modernidad europea y, por otro lado, la crítica latinoamericana que revelará los nexos de la modernidad con el capitalismo y el colonialismo en América del Sur, los cuales ya se han insinuado con Dussel y Amín.

2. La narrativa tradicional de la modernidad

Independientemente de cuáles son los factores detonantes de la Modernidad, la literatura clásica y dominante concuerda en que es un fenómeno intraeuropeo. Es decir, el inicio histórico de la Modernidad puede ser resultado de acontecimientos como la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa o quizás de acontecimientos posteriores –Revolución industrial– o anteriores como la *téjne* griega. Pero todo lo anterior cumple con un aspecto común: son factores internos de Europa.

Ahora bien, la pregunta esencial en este momento de nuestro trabajo es: ¿Cómo se comprende la Modernidad en la tradición eurocéntrica? O en otras palabras, ¿Cuáles son los rasgos característicos de la Modernidad de acuerdo a la literatura dominante?

Enrique Dussel afirma que la Modernidad puede ser entendida, desde el concepto eurocéntrico 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” (Dussel, 2000: 45). Específicamente, describe la era moderna con siete aspectos:

- a. De acuerdo con la conciencia colectiva, la sociedad posee un desarrollo mayor.
- b. Es una obligación moral llevar el desarrollo a los primitivos o bárbaros.
- c. La modernización debe ser llevada a cabo a través del mismo proceso que en Europa.
- d. El proceso de desarrollo debe ser ejercido a pesar de la oposición de las sociedades primitivas. Esto es, usar la violencia cuando sea necesario.

Todo obstáculo que se presente en el camino de la modernización debe ser desaparecido.

e. La modernidad es dominación y toda dominación produce víctimas: el esclavizado, el indio, la mujer, la naturaleza, etcétera.

f. “Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas” (Dussel, 2000: 49).

g. Todo lo anterior tiene como costo o consecuencia los padecimientos de las víctimas. Pero la modernidad tiene como característica presentar ese sufrimiento como inevitable y necesario. Los pueblos atrasados, barbaros y primitivos, el sexo débil, el negro –entre otros- deben padecer por su bien. El bien es el progreso, el desarrollo y lo moderno.

Al igual que Dussel, Arturo Escobar (2003) asevera que desde las perspectivas dominantes, la modernidad se conoce como un proceso intraeuropeo. Señalan que autores como Habermas y Giddens han sido parte esencial de la concepción europea y universal de la modernidad. Lo universal hace referencia al carácter totalitario de lo moderno, el cual está en todas partes y excluye toda alteridad. Desde estas concepciones, la época moderna se puede caracterizar histórica, sociológica, cultural y filosóficamente. Para la primera, su origen data del siglo XVII en Europa del Norte durante la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Y su consolidación se muestra en el siglo XVIII con la Revolución Industrial. Escobar afirma:

la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos tales como la reflexividad de sí mismo –la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad.

El *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y lugar, desde relaciones entre «ausentes otros» que devienen más importantes que la interacción cara a cara (2003: 55).

Culturalmente, la modernidad ha traído consigo la extrema racionalización de la vida y la individuación. Esto es, un mundo basado en el individuo, en el conocimiento experto especializado, la razón instrumental y los mecanismos administrativos del Estado. Así, la igualdad, la libertad, y por ende, los derechos están fundamentados por el orden y la razón.

Por último, se puede caracterizar la modernidad desde la filosofía. Esta presenta lo moderno como: 1. “La emergencia de la noción de <<Hombre>> como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo” (Escobar, 2003: 56), es decir, un individuo sin lazos con lo natural o lo divino. Esto conlleva, a juicio de Escobar, a 2. El *triunfo de la metafísica*. En la medida en que el hombre deviene eje, y se dejan en segundo plano tanto el orden de lo sagrado como las comprensiones míticas de la naturaleza, la teoría racional del mundo pone la verdad más allá de los límites de lo sobrenatural; esto es, en las cosas y seres aprehensibles; 3. Aparece la idea de progreso y desarrollo. Así, la modernidad es en todo momento superación y mejoramiento infinito; 4. El antropocentrismo moderno está intimidante ligado con el logocentrismo y el falogocentrismo. Específicamente, se refiere a la edificación del mundo a partir de la conciencia masculina europea.

Entre los autores latinoamericanos que nos ofrecen un esbozo de la narrativa clásica de la modernidad, se destaca Bolívar Echeverría (2011). De él, resulta vital el modo en que muestra la modernidad desde sus sentidos cultural y filosófico. El autor indica que la modernidad es el proceso que modifica, elimina y sustituye todo lo que ella llama “tradicional”. Su principio es la unidad y la coherencia, su objetivo: civilizar la otredad, organizarlos bajo la “nueva lógica”.

En otras palabras, Echeverría (2011), muestra que lo moderno puede ser entendido como un conjunto de prácticas históricas determinadas que pretenden generar una transformación de la vida social y de la visión de mundo reinante en el momento. La cosmovisión y la construcción de la sociedad que es puesta en tela de juicio por el pensamiento moderno, a saber: la tradición, es asumida como algo que se precisa superar históricamente, dado el hecho de estar desfasado y ser ineficiente.

Echeverría expone los diferentes orígenes que se le pueden atribuir a la modernidad desde el discurso europeo. Señala cuatro procesos específicos. En primer lugar, el Renacimiento es la temporalidad en que “aparece” el hombre burgués, cargado de capacidad de creación individual, lejano de lo divino y ansioso por la explotación del mundo terrenal. En segundo lugar, se puede atribuir el desarrollo de la época moderna al descubrimiento de América. El autor afirma que la “aparición del nuevo continente” muestra el universo como algo infinito, sin fronteras en sus posibilidades. Sin embargo, nótese que el horizonte de asimilación del descubrimiento es científico-racional, por lo cual no pone de relieve la alteridad latinoamericana destacada por Dussel. Así, al ser el enfoque científico-racional, y al ser dicha racionalidad exclusivamente occidental, el resultado de ello fue el solapamiento de lo latinoamericano, ajeno al cálculo propio de la comprensión científico-técnica europea. El tercer acontecimiento es más reciente que los anteriores: la Revolución industrial (siglo XVIII). Por último, menciona aspectos protomodernos como la mitología griega: Prometeo y su cambio de la temporalidad al dejar atrás el tiempo cíclico y esperar cambios futuros; Odiseo como acercamiento al hombre burgués y la *téjne griega*, donde Dédalo “propone, inventa, calcula y diseña nuevos instrumentos imitando desde la perspectiva humana y para las dimensiones de lo humano la eficacia del comportamiento de la naturaleza” (Echeverría, 2011: 123).

Ahora bien, la modernidad se encuentra constituida a juicio de Echeverría por seis fenómenos esenciales. El primero de ellos es el *racionalismo*, el cual reduce los diversos ámbitos de la vida humana al dominio y control de la razón. Cabe señalar que el sentido de la racionalidad occidental implantado con la modernidad es el de la racionalidad calculadora e instrumental, es decir, la que se materializa en el ejercicio y transformación técnica del mundo por parte del hombre.

Quisiera mencionar primero el fenómeno moderno que es tal vez el principal de todos ellos: me refiero al apareamiento de una confianza práctica en la “dimensión” puramente “física” (...) de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón que se protege del delirio mediante un autocontrol de consistencia matemática... (Echeverría, 2011: 118).

La confianza en la técnica y la razón matemática “(...) se amplía y complementa con otros fenómenos modernos, como sería la experiencia “progresista” de la temporalidad de la vida y el mundo” (Echeverría, 2011: 118). El segundo fenómeno propiamente moderno es el *progresismo*. Con esta categoría se hace referencia al ideal de un desarrollo infinito hacia lo mejor y más deseable. Pensar el mundo occidental colocando como base del mismo el progreso, implica concebirlo históricamente desde una perspectiva lineal del tiempo en la cual lo caduco va dejando su lugar central dentro de la configuración de la sociedad a lo mejor, innovador y avanzado

En tercera instancia se encuentra el *urbanismo*, “la determinación citadina del lugar propio de lo humano (Echeverría, 2011: 118). El *urbanismo* piensa el fenómeno de la modernidad de recuperación y fortalecimiento de la ciudad como espacio propio de la vida. La oposición de la civilización a la barbarie se materializa en la Gran Ciudad, entendida como “hábitat natural” del hombre civilizado y moderno. El *individualismo* es el cuarto rasgo característico de la modernidad occidental.

A partir de este fenómeno se edifica una figura del sujeto, en la cual éste se concibe desconectado de los procesos de socialización en los cuales se encuentra inserto. De este modo, se da lugar a un hombre desgajado de la comunidad a la que pertenece

(...) El comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular. Se trata de un fenómeno característicamente moderno que implica, por ejemplo, el igualitarismo, la convicción de que ninguna persona es superior o inferior a otra; que implica también el recurso al contrato, primero privado y después público, como la esencia de cualquier relación que se establezca entre los individuos singulares o colectivos (...) (Echeverría, 2011: 120).

El *economicismo* es el quinto aspecto propio de la modernidad. Con él se hace referencia a la primacía de la sociedad civil en los asuntos del Estado, en detrimento de las cuestiones culturales. Se parte de la idea de que el Estado tiene como fin último el bienestar económico de la sociedad, esto supone que la economía abre “la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía del poder. El economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad” (Echeverría, 2011: 84).

El último aspecto determinante de la modernidad occidental es para Echeverría, el *humanismo*. Esta noción define la tendencia del hombre moderno a situarse como amo y señor de la Naturaleza –lo cual debe retrotraernos también hacia la comprensión científica y racional del mundo, cristalizada por el *Discurso del método*. Echeverría aclara que el *humanismo* no es un simple antropocentrismo que intenta generar un orden, un mundo hecho por el hombre en oposición al caos. Antes bien, el *humanismo* se proyecta en la pretensión del sujeto de situarse como polo opuesto de todo lo Otro que no es él, a la vez que se torna en el fundamento de aquello que se le opone. La Naturaleza, entendida como aquello Otro que no es el hombre moderno, tendrá su fundamento último en el individuo racional.

3. Del colonialismo, la colonialidad y la modernidad extraeuropea

En el acápite anterior, hemos destacado algunos aspectos históricos a partir de los cuales se edifica la comprensión tradicional de la modernidad. Sin embargo, para Dussel (2001), el despliegue de la racionalidad científica, el Renacimiento, la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución francesa parecen edificarse, a la luz de un mismo fenómeno, a saber: la inserción del continente americano en la dinámica histórica europea.

Dussel señala que frente a la narrativa tradicional de la modernidad, es preciso reconstruir el concepto bajo una nueva semántica. Por ello hablará de dos conceptos de modernidad (Dussel, 2000: 45).

El primer concepto se define por el primado de una racionalidad exclusivamente europea, cuyos albores son ubicados por historiadores como Alexandre Koyré (1999) en la nueva comprensión científico-astronómica desplegada a partir de los siglos XIV y XV. Para Koyré, la modernidad supone una crisis en la conciencia europea, la cual se caracteriza por el primado de la geometría euclidiana en la comprensión del universo. Dicho primado de lo matemático tiene sus raíces en Descartes, y con ello se despliega el proyecto moderno de la racionalidad. De la mano de este aspecto, corren parejo un conjunto de fenómenos históricos destacados críticamente por Dussel, y en los que se radicaliza la lectura eurocéntrica de la modernidad, a saber: las ya referenciadas Revolución francesa, Reforma protestante y el Renacimiento, etc. Estos hechos condensan para Dussel el primer concepto de modernidad: la intraeuropea:

Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber –con su análisis sobre la “racionalización” y el “desencanto” hasta Habermas).

Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII (Dussel, 2000: 46).

A esta comprensión de la modernidad que la pone como un fenómeno exclusivamente europeo, contrapone Dussel una visión de lo moderno en sentido universal; es decir, extraeuropeo. A su juicio, el punto de partida para el establecimiento del mundo moderno europeo fue el descubrimiento, conquista y colonización del continente americano. El cambio del Mediterráneo por el Atlántico es lo que impulsa materialmente el desarrollo industrial de los países europeos y, en función de la condición económica, surge el proyecto racional moderno. La modernidad se articula como historia universal, en función de la relación asimétrica entre el centro de la economía mundial (Europa) y la periferia (Nuevo Mundo). En este orden de Ideas, el Renacimiento no corresponde de acuerdo con la época del descubrimiento del continente americano de forma gratuita; antes bien, antecede como condición de posibilidad tanto a éste como a la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa, la Nueva ciencia y a la creación del Parlamento Inglés. España y Portugal son a la luz de Dussel, el punto de partida de la modernidad. Se reconstruye así críticamente la narrativa que hace de Inglaterra, Francia, Italia y Alemania la cuna de la modernidad, pues se fundan sus proyectos en lo hecho por los países Ibéricos, aunque historiográficamente no se haya destacado de forma adecuada este papel:

El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es *la determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto (Dussel, 2000: 46).

Así, sólo gracias a las condiciones económicas brindadas por el descubrimiento de América, despegó la modernidad intraeuropea. El capitalismo supone dentro de sus condiciones de la acumulación originaria, el colonialismo, y éste se retrotrae no sólo a las colonias en Asia, sino a las colonias del Norte y Sur de América. El capitalismo en su vínculo con la colonización del Nuevo Mundo, es así un elemento constituyente-fundante de la modernidad, pensada en su sentido universal.

A fin de defender la tesis de Dussel, expondremos a continuación la forma en que el descubrimiento y los procesos de conquista y colonización son los pilares sobre los que se edifica la filosofía cartesiana y su concepción mecanicista de la naturaleza, la cual otorga un papel central al sujeto dentro del dominio de la naturaleza o la res extensa. Así mismo, ponemos evidencia el vínculo existente entre el “descubrimiento del nuevo mundo”, colonialismo y colonialidad, con el capitalismo y la modernidad.

3.1. Descartes, subjetividad y conquista

Es preciso señalar que el surgimiento de la reflexión cartesiana (especialmente la que corresponde al *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*) es el resultado de una experiencia histórica concreta que tiene lugar en el seno de la llamada por Koyré “crisis de la conciencia europea”. Ante el resquebrajamiento del paradigma astronómico y físico aristotélico, la ciencia del siglo XVII experimenta una suerte de crisis, en la medida en que el criterio tradicional de verdad de la ciencia medieval fundados en los postulados del Estagirita han sido puestos en cuestión dentro del seno de la propia Iglesia, a través de las investigaciones, entre otros, de Nicolás de Cusa (Koyré, 1999). Este ambiente de ruptura y de reinstitución paradigmática se encuentra acompañado de un fuerte espíritu escéptico (Williams 1999). Ante la ausencia de la verdad aristotélica, nada garantizaba a los pensadores de la época que el espíritu humano pudiese alcanzar en algún momento, un conocimiento certero respecto de la realidad:

Por otro lado, la falta de claridad sobre todo aquello que podría estar implicado en el conocimiento de la naturaleza, también podía plantear dudas acerca de si era posible tal conocimiento (...) De este modo, había una duda general acerca de las capacidades relevantes de la mente humana en el descubrimiento de las verdades últimas (Williams, 1999: 31).

En una primera medida, podría pensarse que Descartes resulta preso del espíritu escéptico de la época, pues comenta que al adelantar sus estudios lo "...embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia" (Descartes, 2011: 103). No obstante, esto, no es adecuado equiparar el escepticismo cartesiano con el espíritu de la época, en la medida en que, si bien la duda metódica pone en tela de juicio la verdad de todo conocimiento y la existencia del mundo mismo, la puesta en uso de ésta intenta reconducir el conocimiento hasta su fundamento último, a saber: la subjetividad; por ello, el principio de la certeza es encontrado en la indubitabilidad del yo.

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (Descartes, 2011: 123/124).

En este sentido, la reflexión cartesiana pone en obra una suerte de escepticismo que se edifica contra todo escepticismo, en la medida en que si bien pone en cuestión el conocimiento y el principio mismo de todo el saber (los sentidos), lo hace con el fin de revelar "...el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas" (Descartes, 2011: 113), teniendo siempre como meta en este método lo indubitable, sólo accesible por vía de la duda.

Estos elementos distintivos de las consideraciones metafísicas de Descartes son retomados por Maldonado Torres con el objetivo de evidenciar la manera en que en último término, la idea cartesiana de la subjetividad se retrotrae hasta los procesos de conquista y colonización del Nuevo Mundo, por vía de las entonces potencias España y Portugal.

En su artículo titulado “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, Maldonado Torres (Maldonado 2007) se concentra en dos elementos: el *ego cogito* y su indubitabilidad, y en el escepticismo cartesiano. Respecto del primero, y retomando una indicación de Dussel, señala la forma en que el “yo pienso” cartesiano se encuentra no sólo antecedido temporalmente, sino también fundado en la conquista del continente, en lo que denomina Dussel como el “yo conquisto”. El *ego cogito* es el punto arquimédico del saber; es decir, es la piedra angular del conocimiento científico debido a la certeza de su existencia, que es deducida del propio proceso de la duda metódica. Certeza y subjetividad constituyen una unidad en la reflexión de Descartes. Maldonado afirma que durante la conquista de América este mismo carácter de certeza del conquistador, es lo que lo afirmaba como superior, la idea de seguir, de su posibilidad de dominio y explotación. En este sentido, el *cogito* cartesiano y su certeza se edifican en razón de la certeza del *cogito* llegado al nuevo mundo:

Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como *ego conquiro*, el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito*. Esto sugiere que el significado del *cogito* cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del *ego conquiro*. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiero aquí es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito* (Maldonado, 2007: 133).

Esta certeza del poder de dominio y conquista que Maldonado identifica en Cortés, encuentra también expresión en los análisis de Amín. Aunque este último fija su atención de modo expreso en el dominio y superioridad del “centro” respecto de la “periferia”, en función del desarrollo del sistema capitalista, también pone en evidencia la manera en que el descubrimiento de América y el surgimiento de la historia universal en ese momento, vino acompañado del convencimiento en el poder de conquista de Europa. Marx en *El capital*, señala que la violencia y el uso de la fuerza son herramientas propias de las que se sirve capitalismo:

...los europeos toman conciencia a partir de esta época de que la conquista del mundo por su civilización es en adelante un objetivo posible. Toman pues conciencia de una superioridad en algunos aspectos absoluta, aun cuando el sometimiento efectivo de otros pueblos exigirá todavía algún tiempo. Ellos trazan los primeros mapas verdaderos del planeta. Conocen todos los pueblos que lo habitan y son los únicos que tienen esa ventaja. Saben que incluso si tal o cual imperio dispone todavía de medios militares para defenderse, ellos, los europeos, podrán desarrollar medios más poderosos (Amín, 1989: 73/74).

Esta certeza del *ego conquiro*, puesta en acción por españoles y portugueses en América, y luego por los ingleses, determina la confiabilidad del conocimiento científico moderno, apuntalado por la indubitable subjetividad cartesiana. Sin embargo, el análisis de Maldonado no se agota en este punto, pues, tal como lo comentamos algunas líneas atrás, el *cogito* cartesiano supone como condición de posibilidad a su acceso la puesta en práctica de un ejercicio escéptico, articulado en la duda metódica. Pues bien, el *ego conquiro* de conquistadores y colonizadores de Cortés se edifica en la historia de la conquista y la colonización en función de una actitud escéptica: “Así, la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el escepticismo” (Maldonado, 2007: 134).

Este es un escepticismo de una condición distinta, determinado contextualmente al igual que “el escepticismo contra el escepticismo” de Descartes. Maldonado sostiene que el escepticismo del *ego conquiro* es maniqueísta misantrópico, y se encuentra caracterizado no por la duda respecto de la existencia del mundo, del cuerpo y de los conocimientos científicos, sino que se define por poner en tela de juicio la condición humana de los pueblos conquistados y colonizados. La inquietud por la humanidad o animalidad de los indígenas americanos es la expresión de este escepticismo, en tanto que se duda de que aquellos hombres encontrados en el Nuevo Mundo sean justamente eso, a saber: hombres:

El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (...) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno (...) Distinto de la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Éste, más bien, cuestiona la humanidad de los colonizados (Maldonado, 2007: 134).

Más allá de estos dos puntos, Maldonado radicaliza el vínculo entre el proyecto de Descartes y los procesos de conquista y colonización europea en América, pues, a su juicio el escepticismo maniqueísta no sólo es punto de partida de la duda cartesiana, sino también origen del dualismo mente-cuerpo, pues debajo de éste subyace la diferencia entre humano conquistador y “humano” conquistado:

La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. Hay que preguntarse, obviamente, hasta qué punto esta relación no sólo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquiera que sea la respuesta, lo que es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo (Maldonado, 2001: 133).

Con esta orientación interpretativa, la cual no es nuestro objetivo evaluar desde una revisión hermenéutica e histórica de los textos de Descartes, Maldonado sugiere el modo en que la modernidad debe ser pensada, en su sentido mundial/extraeuropeo, pues el fundamento mismo de la subjetividad se retrotrae hasta los cuestionamientos por la humanidad de los colonizados. Este último aspecto nos abre las puertas para tematizar de forma sucinta el segundo punto que hemos decidido comentar en este párrafo, a saber: el vínculo existente entre modernidad, colonialismo y colonialidad. Damos paso entonces a dicha presentación.

3.2. Colonialismo y colonialidad

El punto de partida para destacar el nexo entre modernidad, colonialidad, colonialismo y capitalismo, son las ya referenciadas consideraciones desarrolladas por Quijano y Wallerstein. A juicio de ellos, la creación del sistema económico mundial sólo pudo tener lugar en virtud del descubrimiento de América, o como ellos lo llaman, la constitución de América como unidad geosocial, destacándose con esta noción no sólo sus ventajas geográficas para el comercio y su inclusión en los mapas—, sino la instauración de una organización social colonial en el Nuevo Mundo. En este sentido, los autores parecen coincidir con la ya referenciada idea de Marx de que el capitalismo supuso como su condición de posibilidad —en lo que se refiere a la acumulación originaria— a las colonias europeas.

A juicio de Quijano y Wallerstein (1992), el capitalismo necesitaba de la creación de nuevos mercados para poder consolidarse, así como nuevas fuentes de materia prima, por ello requería de América: “para el establecimiento de tal economía-mundo capitalista (...) [fue necesaria] una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión” (583). Se añade a esto, la creación e implementación de nuevas formas de control del trabajo que impulsen el desarrollo del capitalismo como sistema económico con centro en el viejo mundo, aunque –en último término– se termine por negar para los nativos y africanos la libertad de mano de obra que su explotación auspiciaba en Europa: “[América permitió] el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de economía-mundo” (583).

Este primer entrecruzamiento entre Marx, Quijano y Wallerstein, supone un segundo punto de diálogo, pues al poner como base del capitalismo al colonialismo europeo, coinciden con los análisis de Amín y Dussel, que ponen de relieve, la manera en que el estudio del desarrollo y empoderamiento del capitalismo requiere pensarlo en su vínculo con la modernidad, pero con una modernidad bien entendida; es decir, no con aquello que se construyó desde una narrativa intraeuropea, sino desde la modernidad extraeuropea; esto es, desde la explotación, el saqueo, la exclusión y la violencia. Modernidad –como modernidad extraeuropea–, capitalismo, colonialismo y colonialidad son una misma constelación histórica que se edifica en función del dominio étnico y del escepticismo maniqueísta misantrópico.

Ahora bien, es preciso explicar en este punto qué debe ser entendido por colonialismo y colonialidad así como mostrar la forma en que se tejió su relación con las formas de control del trabajo, Maldonado Torres nos ofrece, al respecto, una definición absolutamente clara del colonialismo: a su juicio, el concepto de colonialismo expresa el modo en que tiene lugar el intercambio entre dos pueblos o naciones. Este supone una relación jerárquica en la cual cada uno de los dos pueblos somete tanto política como económicamente al otro.

En este sentido, la forma de organización política aparece como una suerte de extensión del poder político central, el cual se concentra en la nación colonizadora. Así mismo, la economía se articula en razón de las necesidades específicas del país dominante: “Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (Maldonado, 2001: 131). Los procesos coloniales suponen una imposición política y económica, la ocupación territorial y militar realizada con recurso humano y técnico procedente del país colonizador.

La colonialidad, por su parte, aunque supone el colonialismo no coincide conceptualmente con él. El colonialismo hace las veces de premisa de la colonialidad: es su *conditio sine qua non*, pues sólo en virtud del hecho de que hay una ocupación militar y espacial, y que las relaciones políticas y económicas someten al pueblo colonizado, se erige un imaginario, una jerarquía y una ideología que pone en la cúspide a unos grupos y en la base a otros: “La colonialidad se inició con la creación de un conjunto de Estados reunidos en un sistema interestatal de niveles jerárquicos. Los situados en la parte más baja eran formalmente las colonias” (Quijano & Wallerstein, 1992: 584). Debido a la independencia de la colonialidad respecto del colonialismo, la disolución de este último no implicó en lo absoluto el acabamiento de aquella. La colonialidad es una jerarquía reproducida no sólo por parte de los colonizadores, sino por los mismos colonizados. No se requiere que perviva la dominación política o económica: desde ella se instaura el imaginario que hace a unos superiores respecto de otros, y aunque política y militarmente se derrote al pueblo colonizador, en dicho imaginario la jerarquía pervive, “incluso una vez acabado el status formal de colonia, la colonialidad no terminó, ha persistido en las jerarquías sociales y culturales entre lo europeo y lo no europeo” (Quijano & Wallerstein, 1992: 584).

La colonialidad se edifica entonces desde estándares sociales y culturales que son reflejo de la jerarquía de los pueblos coloniales, pero perviven –una vez ésta se agota– ya no como un ordenamiento político y económico, sino cultural y, en último término, étnico. Este concepto, el de lo étnico, resultará clave para Quijano & Wallerstein, ya que el tope del escalafón de la colonialidad será la etnia superior, mientras que la etnia inferior será la base. De este modo, el escepticismo maniqueísta será superado en tanto que no se duda de la condición propiamente humana de los pueblos colonizados; sin embargo, la modernidad seguirá despreciando al colonizado en tanto que lo pone como forma más baja posible de un imaginario edificado a partir de procesos de violencia y explotación.

La etnicidad, concepto clave de la colonialidad y, por tanto, de la modernidad, implica la construcción de la identidad de determinados grupos, en función de la interacción que acontece entre ellos: “La etnicidad es el conjunto de límites comunales que en parte nos colocan los otros y en parte nos los imponemos nosotros mismos, como forma de definir nuestra identidad y nuestro rango con el estado” (Quijano & Wallerstein, 1992: 584). Al ser la identidad grupal resultado de la interacción, y al fundarse a su vez ésta en las relaciones generadas por la jerarquía propia del colonialismo, el tope de la colonialidad será la etnia blanca, que pone tras de sí a los indígenas y negros. Esta construcción histórica de las etnias se reflejará en la división misma del trabajo, comentan Quijano & Wallerstein, pues se asociará una labor específica a cada grupo:

Que ninguna de estas categorías está anclada ni en lo genético, ni en una antigua historia cultural, es evidente con sólo mirar las modificaciones de sus usos en las Américas, estado por estado y siglo por siglo. La categorización entre cada estado en un determinado momento fue compleja o simple según la situación local requerida. En situaciones y momentos de agudo conflicto social, las categorías étnicas fueron a menudo reducidas en su cantidad. En situaciones y momentos de expansión económica, las categorías se expandían para calzar diferentes grupos en una más elaborada división del trabajo.

La etnicidad fue la consecuencia cultural inevitable de la colonialidad. Delineó las fronteras sociales correspondientes a la división del trabajo. Y justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad: esclavitud para los «negros» africanos; diversas formas de trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) para los indígenas americanos; enganches, para la clase trabajadora europea (Quijano & Wallerstein, 1992: 584/585).

Con el pasaje citado, los autores muestran el modo en que se articula la colonialidad, el descubrimiento, el colonialismo y la etnicidad con formas de control del trabajo, edificadas en función del impulso del capitalismo europeo.

4. Colonialidad del poder y colonialidad del saber

En este último apartado del presente trabajo, abordaremos la exposición de la colonialidad como colonialidad del poder y del saber, y las perspectivas latinoamericanas para hacer frente a estos fenómenos.

4.1. Colonialidad del poder: control del trabajo y control político

Aníbal Quijano, sostuvo que la colonialidad como una forma de jerarquización heredada del colonialismo, está fundada no en el control político, económico, militar y territorial, sino en la estratificación ideológica de lo blanco como lo superior, respecto de lo nativo y lo africano. En ese sentido, la colonialidad implica como trasfondo, el concepto de etnicidad, pues a partir de dicha categoría se construyen y reconstruyen las formas de interacción en el seno de las sociedades coloniales.

En esta interpretación coinciden Quijano y Wallerstein sin embargo, el concepto de colonialidad con la noción de poder. Quien articula lo que subyace al imaginario y la construcción ideológica que hace de lo europeo superior a las demás formas culturales, es entonces un ejercicio histórico de dominación. La Modernidad no implica por esto, sólo el colonialismo y colonialidad, sino también control y poder. La *colonialidad del poder* es un concepto con el cual se piensa la forma específica de clasificación/exclusión social que surge en la triple articulación entre el capitalismo, América y Europa a causa del colonialismo.

El poder lo define Quijano (2000) como una relación social sustentada por el conflicto, la dominación y la explotación en cuatro ejes específicos: trabajo, sexualidad, autoridad y subjetividad/intersubjetividad. Aunque estos ejes de dominación no nacen unos de los otros, forman un conjunto articulado inextricablemente ligado, de lo cual se desprende que las formas de poder tampoco nacen unas de las otras, pero se articulan en un ejercicio histórico del poder.

De aquí se desprende una articulación histórica que corresponde a las colonias una vez se realiza el “descubrimiento” del nuevo mundo, esta se caracteriza del siguiente modo: 1) El capitalismo es la forma de dominación en el eje del trabajo (explotación social) 2) El Estado la forma de dominación en el eje de la autoridad (Estado nación) 3) La colonialidad del poder es la forma de dominación social que se funda en la distinción jerárquica/racial de las sociedades 4) El eurocentrismo es la forma histórica de dominación de la subjetividad/intersubjetividad.

Quijano sostiene que es por medio de la matriz colonial como se configuran las distintas formas y aristas que adquiere la colonialidad. Ésta establece, una fuerte red de control articulado que expresa formas de dominio coincidentes con el momento histórico en que tienen lugar. En este sentido, hablar de la matriz colonial implica no tomarla como una forma abstracta o metafísica, sino desde las concreciones históricas específicas en que se manifiesta. En palabras de Nelson Maldonado Torres, “la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación” (Maldonado, 2007: 130).

La colonialidad supone en tal sentido formas de explotación y control vinculadas con la colonización europea. Por ello, la matriz colonial se asocia con formas de control del trabajo asociado directamente con la división étnica: blanco europeo, colono, indígena y negro. A partir este hecho, Catherine Walsh (2007) define la matriz colonial como “los patrones del poder moderno que vinculan la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento” (104). Ahora bien, si leemos esta definición a la luz de la indicada concreción histórica de la matriz, es necesario pensar, por ejemplo, el control del trabajo desde el capitalismo, ya no mercantil, sino desde su forma actual: neoliberal-globalizada. Para esto es necesario volver nuevamente sobre las consideraciones de Aníbal Quijano (2000), pues, expone de forma específica la manera en que la colonialidad se despliega en el nuevo siglo desde el concepto de globalización.

A este respecto, indica que la globalización se piensa como un proceso de integración económica, política y cultural del mundo, siendo la base de dicha integración el desarrollo tecnológico. Por ejemplo, en el caso del 11 de septiembre, la noticia se tomó todos los canales informativos del mundo, siendo objeto de tristeza y alegría en distintos países en forma simultánea. Frente a esta manera de entender de la globalización, Quijano presenta una forma distinta de comprender el fenómeno a partir de tres ejes: realidad virtual, nueva economía y sociedad virtual. La realidad virtual hace referencia a la posibilidad de construcción de un mundo virtual a partir de formas básicas creadas por medios tecnológicos. La sociedad virtual hace referencia al modo en que las relaciones intersubjetivas toman como horizonte de acontecimiento el mundo virtual producido y reproducido tecnológicamente; por ejemplo, las redes sociales. La nueva economía, entre tanto, tiene como uno de sus rasgos característicos la existencia de transnacionales y el primado del capital financiero respecto del valor mismo.

Dentro del horizonte globalizado que es propio del capitalismo contemporáneo, Quijano destaca algunas tendencias específicas de este modo de producción, pensables únicamente desde una lectura historizada de la colonialidad. Estas tendencias son, en primer lugar, la concentración radical de la riqueza mundial en unas pocas manos. En segundo lugar, la tendencia del capital a volverse capital financiero. Y en tercer lugar, la introducción radical de la tecnología en la economía mundial, con lo cual se intenta sustituir la fuerza de trabajo del obrero con la capacidad creadora de la máquina.

Ahora bien, el capitalismo neoliberal, globalizado y financiero, forma de control contemporáneo del trabajo, tal cual la mita o el resguardo en los tiempos de la colonia, se inserta en una matriz históricamente concreta de poder; esto es, se asocia de forma originaria con otras formas de control que en su articulación constituyen el rostro contemporáneo de la colonialidad. Durante los siglos inmediatamente posteriores al descubrimiento, las colonias en América del Sur se estructuraron políticamente bajo la figura de los virreinos.

El control político encarnado en el virrey se articula al control del trabajo propio de la esclavitud y la mita. En el caso del neoliberalismo y la globalización, el control del trabajo capitalista se emparenta con el control político bajo dos figuras específicas: el Estado y el G8.

A juicio de Quijano, existe un fuerte vínculo entre el desarrollo del capitalismo y la institución del Estado como forma de control político; sin embargo, y en contra de la interpretación clásica –dice Quijano– el capital no precisa del Estado nación, como suele creerse, sino que en general se vincula con distintos tipos de control político estatal para afirmarse en diferentes lugares del mundo. Así, y en tanto que requiere de una forma de ejercicio de poder, el capitalismo se sirve de distintas figuras históricas de Estado, entre ellos el propio Estado nación:

Si aparece más historiado y teorizado el modo como el colonialismo moderno – el que se constituyó con América– configuró el contexto adecuado para la formación del capitalismo, aún no ha sido abierta, ni obviamente estudiada, la cuestión de porqué tal capitalismo se asoció en el mismo movimiento y en el mismo tiempo, con diversos tipos de Estado en diversos espacios de dominación. Así, el moderno Estado absolutista/imperial (todos los estados de Europa Occidental, menos Suiza, entre 1500 y 1789); el moderno estado-nación imperial/colonial (por ejemplo, Francia e Inglaterra desde fines del siglo XVIII hasta después de la Segunda Guerra Mundial); el moderno estado colonial (América del Norte antes de 1776 y América del Sur antes de 1824, así como los del Sudeste Asiático y los de África hasta mediados del siglo XX); el moderno Estado-despótico/burocrático (la ex Unión Soviética y los de Europa del Este hasta fines de los 80, sus rivales Nazistas y Fascistas en Alemania, Japón e Italia entre fines de 1930 y 1945, China en la actualidad); el moderno estado-nación democrático (los actuales de Europa Occidental, los de América del Norte, Japón, Oceanía); los modernos estados oligárquico-dependientes (los de América Latina antes de fines de los 60, con excepción de México, Uruguay, Chile desde fines de los 20s).

Los modernos estados nacional-dependientes (en diversas medidas, todos los de América Latina actual, así como la mayoría de los de Asia y algunos de África, principalmente África del Sur) y los modernos estados neocoloniales (muchos, quizá la mayoría, de los de África) (Quijano, 2000: 8).

Además de las formas de control político internas, encarnadas por los distintos modos en los que se cristaliza el poder del Estado en cada país, aparece el control externo, representado desde la dicotomía centro-periferia, por las grandes potencias económicas del mundo. Para Quijano, el control político que se vincula con el control de la economía por parte del capitalismo, no tiende sus redes únicamente hacia el interior de las fronteras; las tendencias y dinámicas globales del capitalismo y los intereses del centro representados (G8)¹ por ejemplo, hacen las veces de una fuerza de un control exterior a la soberanía política de cada nación. En este sentido, la colonialidad del poder, si bien no se piensa desde lo blanco europeo como superior a lo indígena americano, sí supone la superioridad de lo propiamente occidental como lo desarrollado, afirmado en su condición de centro respecto de los países en vías de desarrollo, ubicados en la periferia:

La colonialidad del poder, sin embargo, estuvo y está de todos modos activa, pues forma parte del contexto global dentro del cual ocurren los procesos que afectan todos los espacios concretos de dominación. Porque la concentración de los procesos de democratización y nacionalización de los estados modernos en Europa Occidental, hasta el siglo XX, da cuenta, precisamente, de la imposición mundial de la colonialidad del poder (Quijano, 2000: 11).

El capitalismo globalizado implica la sumisión y articulación del control político nacional a los fines de las potencias económicas.

¹Integrado por: Alemania, Canadá, Estados Unidos, Francia, Italia, Japón, Reino Unido y Rusia

Por ello Quijano ubica como segundos elementos constituyentes de la colonialidad, pensada desde la expresión contemporánea de su poder y control político, las siguientes instituciones:

Ese Bloque Imperial Mundial no está constituido sólo por los estados-nación mundialmente hegemónicos. Se trata, más bien, de la configuración de una suerte de trama institucional imperial formada por tales estados-nación, las entidades intergubernamentales de control y ejercicio de la violencia, como la OTAN, las entidades intergubernamentales y privadas de control del flujo mundial de capital, financiero en especial (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Club de París, Banco Interamericano de Desarrollo, entre las principales), y las grandes corporaciones globales. Esa trama institucional constituye ya, de hecho, una suerte de gobierno mundial invisible (Quijano, 2000: 9).

En este sentido, la colonialidad debe ser comprendida desde el concepto de poder, pues la colonialidad es un proceso de dominación y lucha, y el poder no se ejerce desde el tope de la jerarquía desde una sola línea de coerción. Quijano es claro al señalar que el dominio se expresa desde distintos ejercicios de control, y a esta totalidad articulada de coacción la denomina matriz colonial de poder. Hablar de colonialidad supone hablar de poder, pues en un sentido amplio la colonialidad es por sí misma colonialidad de poder, en tanto que matriz de coerción.

Desde el horizonte amplio de la red de control, la colonialidad del poder permite pensar una forma específica de la dominación, a saber: la jerarquía y control en base a la etnia y a la raza: lo europeo sobre lo aborígen. Sin embargo, el hecho de que la distinción étnica haya perdido su vigor con el paso del tiempo no implica una disolución de la matriz colonial, ya que en un sentido amplio América del Sur sigue siendo como periferia objeto de la colonialidad del poder, pues se somete al control político y económico de los intereses de centro.

En su sentido amplio la colonialidad del poder se reifica, ya no en el capitalismo mercantil ni en la corona española, sino en el dominio político del Estado y en control del trabajo del capitalismo neoliberal, así como en organizaciones como el Fondo Monetario Internacional. En este horizonte la colonialidad del poder es posible pensarla concretamente, ya no desde la jerarquía racial europeo-no europeo, sino desde los pares categoriales de centro y periferia, y desarrollo y subdesarrollo. El centro y el desarrollo se corresponden con el principio racial de lo blanco europeo, y pervive en ello, mientras que la periferia y lo subdesarrollado coincide con las antiguas colonias latinoamericanas, sin agotarse en esto.

Pensar de forma sincrónica la colonialidad del poder desde la jerarquía y el dominio, revela la subyugación de América del Sur en su condición de periferia, a los dictámenes del capitalismo neoliberal que coacciona las decisiones y el poder estatal a su favor. La alternativa latinoamericana ante este primer eslabón de la matriz colonial de poder se pondrá de relieve en el sexto párrafo.

4.2. Colonialidad del saber

En el apartado dedicado a la narrativa clásica desde la cual se construye la imagen canónica de la Modernidad, se puso de relieve el modo en que uno de los rasgos propios de dicha construcción discursiva, es el énfasis colocado en el despliegue histórico europeo de la razón. Hablar de Modernidad es, en un sentido estricto, hablar también de racionalidad. Conocido es el hecho de que con Habermas se constituye el último barco que intenta salvar el proyecto de la Modernidad europea signado bajo la figura de la racionalidad (Reyes Mate ,1991). Vale aclarar que si bien la reflexión habermasiana, intenta resguardar el ámbito de la vida política de los tentáculos de la racionalidad técnica, lo hace bajo otro espectro de la misma racionalidad, a saber: la racionalidad discursiva.

La Modernidad en su narrativa clásica, se constituyó como un fenómeno exclusivamente europeo, precedido por el desarrollo del pensamiento científico en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, este modo de caracterizar lo moderno supone dejar por fuera foco las colonias latinoamericanas, en la medida en que la racionalidad científica parece ser un elemento definitorio exclusivo de la humanidad europea.

Éste es, de acuerdo con los análisis de Aníbal Quijano, un modo muy concreto de cristalizarse la matriz colonial de poder, pues uno de los espacios en los que se inserta es en el de la producción de conocimiento, el cual parece tener un sentido exclusivo occidental. Quijano sostiene:

Finalmente, eurocentrismo es la perspectiva de conocimiento que fue elaborada sistemáticamente desde el siglo XVII en Europa, como expresión y como parte del proceso de eurocentramiento del patrón de poder colonial/moderno/capitalista. En otros términos, como expresión de las experiencias de colonialismo y de colonialidad del poder, de las necesidades y experiencias del capitalismo y del eurocentramiento de tal patrón de poder. Fue mundialmente impuesta y admitida en los siglos siguientes, como la única legítima racionalidad. En todo caso, como la racionalidad hegemónica, el modo dominante de producción de conocimiento. Para lo que aquí interesa, entre sus elementos principales es pertinente destacar, sobre todo, el dualismo radical entre "razón" y "cuerpo" y entre "sujeto" y "objeto" en la producción del conocimiento (Quijano, 2000: 2).

En este punto de la crítica a la colonialidad, encuentran un punto de diálogo Quijano y Boaventura de Sousa Santos (2010), pues para este último, uno de los aspectos más radicales de la coacción occidental sobre América del Sur, es el de la científicidad.

Ahora bien, dicha coacción, aunque Boaventura de Sousa no la llame "eurocentrismo", se refleja en el desprecio de las sabidurías ancestrales y de las cosmovisiones propias de los pueblos colonizados.

El único modo posible de concreción epistemológica es, a fin de cuentas, la científicidad europea. Sousa llama a este fenómeno la *monocultura del saber y del rigor del saber*. Para el autor, la construcción de lo moderno desde la racionalidad provoca un empoderamiento de lo científico a la luz de la ciencia moderna europea. Diríamos: lo científico es exclusivamente la comprensión matematizada de lo real. Por esta misma razón, el concepto de rigor investigativo se reduce a la posibilidad de abordar en clave matemática y con plena neutralidad valorativa, el campo temático exclusivo de cada ciencia:

La primera lógica deriva de la monocultura del saber y del rigor del saber. Es el modo de producción de no-existencia más poderoso. *Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente*. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, *ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística*. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. *La no-existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura* (Sousa, 2010: 37. La cursiva es nuestra).

Esta forma de monocultura se encuentra emparentada con otro fenómeno propio de la Modernidad que destaca Boaventura de Sousa, a saber: la comprensión del tiempo como un tiempo lineal, vacío y homogéneo, el cual tiende siempre hacia el mismo fin. “La monocultura del tiempo lineal, [es] la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos” (Sousa, 2010: 38). El telos de la humanidad en este tiempo lineal “han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización” (Sousa, 2010: 38).

Con respecto a esto, es preciso señalar, que los países que se encuentran en la posición de centro o las economías más desarrolladas del mundo son justamente los que están en relación directa con los fines del progreso, modernización, crecimiento y desarrollo.

Son las potencias las que se ubican “a la altura de los tiempos”, pues los países de periferia se encuentran por debajo del tiempo son quienes están en vías de desarrollo –o subdesarrollo.

Ahora bien ¿qué es lo que permite a los países de centro estar “a la altura de los tiempos”? La respuesta sería los fines y las metas de la monocultura del tiempo, los cuales se encuentran asociados con la monocultura del saber. Y esto es así porque el progreso se comprende en el mundo occidental, como progreso tecnocientífico, el cual se considera trae consigo necesariamente un aumento de la confortabilidad y calidad de la vida de los hombres. Así mismo, los conceptos de modernización, desarrollo y crecimiento tienen como elemento subyacente la racionalidad científica occidental, puesto que los tres suponen el avance y consecuente aplicación de la tecnología en el ámbito económico. Si seguimos a Quijano, la globalización no estaría exenta de este vínculo con la monocultura del saber, porque implica el empoderamiento de la realidad virtual frente al mundo concreto y el establecimiento de las relaciones sociales sobre una base tecnológica. De modo que el único fin de la historia que no cae preso de la racionalidad científica es la revolución; no obstante, no puede olvidarse que junto a la revolución norteamericana y francesa se dio paralelamente la revolución industrial.

Así las cosas, monocultura del tiempo lineal y monocultura del saber constituyen una unidad. La monocultura del saber funda principalmente en los fines del tiempo moderno, el cual deja fuera de juego una comprensión de lo real distinta a la ofrecida por el discurso cientificista, mientras clausura la posibilidad de una epistemología que no tenga su origen en la modernidad intraeuropea.

Rescatar las cosmovisiones y las epistemologías no-occidentales junto con los postulados del “Buen Vivir”, constituyen las principales alternativas que se tiene en Latinoamérica para hacer frente a la matriz colonial de poder.

5. Las alternativas latinoamericanas a la colonialidad

En los apartados anteriores hemos presentado una serie de críticas al proyecto moderno, el cual produce fenómenos sociales tales como colonialidad, dominación, pobreza, discriminación y desigualdad. En consecuencia la modernidad no acaba sino que reproduce a un nivel más profundo las condiciones de necesidad, precariedad y exclusión del pobre, el negro, el indio, la mujer, mientras amplía la brecha que separa a los países “civilizados” de los “no civilizados”, a los desarrollados de los subdesarrollados.

Ahora bien, desde principios del siglo XXI se ha venido formando en el sur, un movimiento de pensamiento alternativo que se opone al pensamiento producido por la colonialidad de saber y el poder (Sousa, 2011). Y hacemos referencia aquí al Sur no como espacio geográfico sino como la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, junto con las diversas prácticas sociales que lo reproducen y profundizan, y entre las que se encuentran, la exclusión social, el racismo, y la cultura patriarcal. En el siguiente subtítulo a ampliaremos lo que entendemos como epistemologías del Sur.

5.1. Las Epistemologías del Sur

Boaventura de Sousa parte de la idea de que en Latinoamérica se presentan unos problemas complejos que no pueden ser resueltos con la instauración de la modernidad. Ni el liberalismo, ni el marxismo pueden brindar soluciones a los problemas de igualdad, libertad y justicia. Aun así, la modernidad se ha instaurado reproduciendo e incrementando la brecha entre los países coloniales y las sociedades metropolitanas. Frente a esto aparecen Las Epistemologías del sur como:

reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido.

De manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad –económicos, políticos y culturales– que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas (Sousa, 2011: 16).

En otras palabras, las Epistemologías del Sur luchan contra las injusticias cognitivas que originan y reproducen la colonialidad del saber y del poder, enfrentándose así a las formas de pensamiento que consideran solo válido el conocimiento y saber producido a partir de la ciencia moderna europea. Nos preguntamos en este punto del texto ¿Cuáles son las premisas a partir de las cuales se desarrolla el pensamiento del Sur? Resaltaremos aquí, las tres ideas expuestas por Sousa en una conferencia de 2011.

1. La comprensión amplia del mundo, de la naturaleza, del hombre y la sociedad. En tal sentido se concibe la transformación del mundo desde vías diferentes y muchas veces negadas por el eurocentrismo.

2. La diversidad infinita no existe solo en la forma de ver y vivir en el mundo, sino también en la manera de pensar, sentir y de relacionarse con el otro y/o con la naturaleza. Hay para las Epistemologías del Sur diversas maneras de entender el tiempo y de organizar la reproducción de la vida.

3. Para las epistemologías del sur una teoría general no es posible, ya que supone la existencia de un universalismo que logre abarcar la diversidad de conocimientos.

Las epistemologías del sur consideran que el marxismo tampoco podría dar soluciones eficientes a los problemas propios de Latinoamérica.

Por esta razón, las Epistemologías del Sur difieren con algunos postulados de esta corriente y de sus exponentes. Hablamos aquí de la corriente crítica europea y de la que cree Sousa son sus representantes más brillantes: La Escuela de Frankfurt. En primer lugar, para la Escuela el centro de la sociedad es el individuo autónomo. Sujeto que alcanza esta condición si logra alejarse y negar la naturaleza. Para el pensamiento del Sur, solo existe la autonomía del individuo cuando resulta no del liberalismo, sino de comunidades autónomas. Así, el sujeto con autonomía asume la naturaleza como parte del mundo. Vive y se reproduce respetando a la madre tierra. En tanto que para los frankfurtianos el individuo liberal es corrompido por el sistema, lo fundamental es la destrucción del capitalismo. Para los del Sur, no solo es necesario dejar atrás al capital como forma de organización, es menester superar el colonialismo: “Precisamente con el colonialismo se eliminan las posibilidades de sociedad autónoma; se crean, tal vez, para el burgués, pero se somete al resto de la sociedad, y el mundo al estado de naturaleza” (Sousa, 2011: 19).

En segundo lugar, para la Escuela de Frankfurt existe un universalismo y este es el universalismo europeo. Las Epistemologías del sur aseveran que el universalismo es un particularismo implantado a través del poder (incluyendo el militar). Este ejercicio de poder consiguió señalar como particulares a las culturas no occidentales. Debido a esto, el pensamiento del Sur tiende al universalismo subalterno, al construido con los marginados por el colonialismo. De acuerdo con Sousa “Solo, desde esta pluralidad de historias, nace la posibilidad de una utopía. En la Escuela de Frankfurt la utopía era muy desesperada, era casi solamente una nota a pie de página” (2011: 20). Por último, encontramos la relación entre teoría y praxis. Para Sousa, los frankfurtianos se quedaban en el desarrollo teórico por la distancia que existía con la práctica. Su pensamiento crítico quedó en el mantenimiento de una teoría pura. En cambio, el trabajo de las Epistemologías del Sur es el complemento de la teoría con lo aprendido desde la práctica.

No se busca mantener pura la teoría, sino el acompañamiento de los movimientos de emancipación. Así, la tarea del intelectual es el trabajo con los movimientos sociales.

Ahora bien, con base en esto último se podría afirmar que el objetivo de las Epistemologías del Sur es tomar distancia con respecto a la linealidad y ortodoxia del pensamiento occidental. No obstante, no se busca estar por fuera de la ciencia moderna, antes bien, es necesario estar dentro de su epistemología para realizar las críticas. En palabras de Sousa: "(...) estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica, de tal modo que se torna posible lo que llamo la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias" (2010: 37). La *Sociología transgresiva* es un trabajo teórico-empírico con un fuerte contenido histórico (cabe aclarar aquí que se hace referencia a una historia diferente a la universal eurocéntrica) cuyo fin es hacer visible la epistemología subalterna, la de los silenciados y marginados.

Como fue mencionado, la *Sociología de las ausencias* tiene como fin último sacar a la luz lo inexistente, mostrar cómo la modernidad se encarga de marcar como no-existente toda alternativa diferente a lo que le es propio. Se entiende como ausente o no existente a: "el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril" (Sousa, 2010: 37).

Ante las ausencias, aparece la *Sociología de las emergencias*. Sousa parte de la crítica a la filosofía occidental de Ernst Bloch. El último autor plantea los conceptos de No (*Nicht*) y Todavía-No (*Noch Nicht*) como alternativa a los conceptos eurocéntricos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*). La diferencia de los conceptos está en la posibilidad de aparición de lo novedoso. En el Todo y la Nada, a pesar de contenerse todo como latencia, el pensamiento se hace estático sin la aparición de algo nuevo. En cambio, el Todavía- No es:

subjetivamente, (...) la conciencia anticipadora (...) Objetivamente (...) por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo; y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad y el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente (Sousa, 2010: 41).

Así, la investigación de todas las alternativas contenidas en las posibilidades concretas es el trabajo de la sociología de las emergencias. En el momento en que la sociología de las ausencias desoculta lo inexistente y lo muestra como sustracción del eurocentrismo, amplía el horizonte de posibilidades del presente. Allí entra la sociología de las emergencias, buscando todas las expectativas y alternativas futuras en el presente des-oculto. En otras palabras, esta sociología expande simbólicamente las prácticas y los saberes con el objetivo de que haya un conocimiento amplio sobre las posibilidades de la esperanza, así como exista capacidad de creación de acciones para la realización de las posibilidades.

5.1.1. Ecología de saberes

Sousa parte de la idea de que cada una de las formas de relación (entre humanos o sujeto-naturaleza) necesita más de un tipo de conocimiento. En la ecología de saberes no se parte inicialmente de un estado de ignorancia, sino de un saber específico cuyo punto de llegada es el ignorar algo. Nos interrogamos aquí ¿cuál es el objetivo de la ecología de saberes y cómo es el proceso para lograr dicho fin?

Para responder la pregunta, es menester resaltar que la ecología de saberes no pretende desconocer a la ciencia moderna, sino que busca la utilización de ésta de forma que no implique la hegemonía cultural, social, económica y política de unos individuos o grupos sobre otros.

La utilización contra hegemónica del conocimiento científico hace referencia a “por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos” (Sousa, 2010: 45). El objetivo es aprender otros tipos de conocimientos sin desechar el propio. Vencer a la injusticia cognitiva a través del diálogo y confrontación de conocimientos variados y alternativos. Es decir, combinar y complementar las prácticas que han sido ignoradas por el conocimiento científico con las prácticas provenientes de la ciencia moderna.

5.1.2. La traducción intercultural.

Sousa propone un ejercicio de intercambio, de interacción (traducción) entre distintas cosmovisiones, en la cual ninguna va a ser vista como una totalidad, es decir, como omniabarcante que acalla a la demás, ni como simples cosmovisiones que son partes homogéneas del conjunto total de ellas. La traducción lo que busca es garantizar un diálogo entre cosmovisiones, en el que se pensará cada una como una totalidad hacia adentro. Por ejemplo, el eurocentrismo es una totalidad para los europeos, no obstante, la realidad no se agota en el eurocentrismo y tampoco es la única cosmovisión europea que existe. Por esta razón son las "totalidades" hacia adentro y las "partes" hacia afuera las constituyentes de las cosmovisiones, sin que estas se agoten en ello. El autor asevera que las cosmovisiones no se agotan en ser totalidad o parte, pues son ambas cosas, dependiendo de cómo se las analice. Así como una cosmovisión tiene diversos compromisos: ontológicos, ideológicos, políticos, epistemológicos. De este modo, no se puede reducir a la relación parte-todo. En palabras de Sousa, la traducción:

Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes” (Sousa, 2010: 46).

La traducción abarca dos tipos de ejercicios epistemológicos. En primer lugar, tenemos lo que hace posible la ecología de saberes: la hermenéutica diatópica. Ésta implica el análisis de dos o más culturas, con el fin de buscar problemas con estructuras similares y la forma en cómo los solucionan. Con este análisis será posible un enriquecimiento cultural. Cabe resaltar aquí que la hermenéutica diatópica defiende la idea de “la imposibilidad de completitud cultural”, en concordancia con lo mencionado, no existe ni es posible una teoría general.

En segundo lugar, se tiene el ejercicio de traducción entre prácticas sociales y sus agentes. Este procedimiento sale del marco teórico para introducirse en la praxis, es decir, en la aplicación de los saberes y su transformación a prácticas concretas. En este sentido, su objetivo es el análisis de las formas de organización y objetivos de acción de las diferentes culturas y “para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles” (Sousa, 2010: 49). En la traducción intercultural de prácticas no existe un sujeto o movimiento con privilegios de líder, en otras palabras, el sentido y dirección de la lucha se darán de acuerdo con el análisis del potencial contra hegemónico, teniendo en cuenta el contexto histórico y geográfico.

5.2. El Buen Vivir

Con respecto al Buen Vivir como alternativa a la colonialidad del poder y por ende a todos los discursos desarrollistas del sistema, se debe señalar un aspecto crucial, el doble entendimiento o la doble postura que se encuentra entre sus principales teóricos. Por un lado, aparecen las construcciones del Buen Vivir como un “cambio de panorama del desarrollo”, específicamente hablamos sobre la perspectiva política, económica y social de los Estados como el de Bolivia y Ecuador, Tomaremos aquí al Plan nacional del Buen Vivir 2009-2013 de la República del Ecuador para mostrar las principales posturas del concepto en tanto que estatal.

Por otro lado, encontramos autores como Alberto Acosta (2010; 2014) y Eduardo Gudynas (2011; 2014) que rechazan la idea del Buen Vivir como un concepto fijo. Es decir, se presenta el Buen Vivir como un concepto y un proceso en construcción.

De acuerdo con los primeros, el Buen Vivir es la idea del “nosotros” antes del “yo” occidental. Así, la reproducción de la vida depende del sujeto colectivo –del ser humano no como sumatoria de partes, sino como pieza de un todo– y su relación con la comunidad y la naturaleza. En este sentido, el Buen Vivir tiene como objetivo, no el bienestar económico o el crecimiento de los indicadores de producción, sino el beneficio del Ser. En otras palabras, se traduce en una ruptura con Occidente, esta ruptura se expresa en la construcción de una sociedad libre, democrática y justa, haciéndose énfasis en la comunidad. Para lo anterior es fundamental

Promover la construcción de una sociedad que profundice la calidad de la democracia y amplíe sus espacios de incidencia en condiciones de radical igualdad social y material. Ello apunta al fortalecimiento de la sociedad –y no del mercado (como en el neoliberalismo) ni del Estado (como en el denominado «socialismo real») – como eje orientador del desenvolvimiento de las otras instituciones sociales. (Wright, 2016, citado por Senplades, 2009: 34).

Es decir, un organigrama social donde la sociedad civil autónoma esté a la cabeza y en constante sincronización con el Estado democrático y el sistema económico. La función de este esquema debe ser la asignación equitativa y un rígido, pero no hegemónico control de la producción y redistribución de bienes y servicios. El fin último es la eliminación de la desigualdad social y económica presente en el sistema capitalista. Esto supone la eliminación de la colonialidad del poder que oprime, domina y subordina a los subalternos. Por ello, indica Aníbal Quijano (2000), la relación de la democracia con la comunidad es propio de estas alternativas, pues el Estado en cualquiera de sus formas se relaciona de modo radical con el capitalismo.

Así, se requiere recomprender de lo estatal, (señalada en las líneas subsiguientes), sino una disolución, ejemplo de ello es caso de la propuesta radical del zapatismo.

En el Plan nacional del Buen Vivir 2009-2013 se exponen diez principios con los que se rige el orden social, económico y político alternativo. Los denominaremos:

1. Diversidad: se propone un dialogo intercultural donde ninguna cultura esté dominada por la otra. Para esto se hace menester la erradicación de la exclusión social por raza, género, orientación sexual o clase social. De ahí que se proponga un transformación y reorientación del plano económico (su fin debe ser la igualdad), político (cambios en las estructuras de poder para el freno y futura eliminación de la opresión) y el plano cultural (reconocimiento de la diferencia).

2. El ser humano como ser sociable: lo principal en esta idea es el cambio de la percepción del sujeto consumidor o agente de mercado. en vez de esto, se al otro como un ser con derechos y responsabilidades. Así, la libertad es entendida como la libre realización de las potencialidades individuales; esto solo puede ser consecuencia de la realización de las potencialidades de cada pieza de la sociedad. Además, conlleva a tomas de decisiones sobre proyectos de vida, cuidado y división del trabajo con completa libertad y autogobierno.

3. Igualdad, integración y cohesión social, que es la forma de disminuir las brechas sociales y económicas a través de la igualdad en la distribución de los recursos. No obstante, esto “no significa que todo el mundo deba tener el mismo ingreso (...) pero sí requiere el tipo de paridad aproximada que sea inconsistente con la generación sistémica de relaciones de dominación y de subordinación” (Fraser, 1999, citado por Senplades, 2009: 37).

4. Cumplimiento de derechos universales y la potenciación de las capacidades humanas. Se parte del libre desarrollo de todos y todas como condición para el libre desarrollo de cada uno” (Senplades, 2009: 38). Y el desarrollo individual se reconoce el despliegue de las capacidades y la afirmación de las identidades.

5. Relación con la naturaleza: la cual implica el respeto y la responsabilidad con las futuras generaciones. Esta requiere una reconstrucción del concepto de economía. Entendida como un sistema cuya base es la energía y los materiales que ofrece la naturaleza y que genera residuos. Estos materiales residuales, el calor disipado o la energía degradada no pueden ser reciclados completamente y vuelven a la naturaleza en este estado. Por esta razón se debe buscar una armonía entre lo natural y la sociedad, es decir, un uso con nivel adecuado.

6. Convivencia solidaria, fraterna y cooperativa: se busca el reconocimiento de las necesidades del otro. Con esto, se desplegarán disposiciones cívicas fraternas y solidarias.

7. Trabajo y ocio liberadores: el trabajo será en último término, el ente de libertad que tienen los sujetos de asegurar su sustento propio. No obstante, se promueve el menor tiempo de trabajo para que todos trabajen, menor tiempo de trabajo para dar lugar al tiempo de ocio (reconocer la importancia y promover actividades de dimensiones distintas a la labor: la política, el arte, la fiesta, el cuidado, entre otros), consumir menos y mejorar la calidad de vida, así como buscar criterios ambientales sostenibles.

8. Reconstrucción de lo público. Se parte de la recuperación de la propiedad y los servicios públicos como bienes colectivos. El Estado social con la presencia de la sociedad civil, será el encargado de la administración de los bienes comunes. En este orden de ideas, lo público será ahora lo visible, lo no oculto y lo publicado; esto para evitar la dominación del Estado.

9. Democracia representativa, participativa y deliberativa. Se requiere una participación radical y comprometida de la ciudadanía y de movimientos sociales fuertes. Todos los agentes sociales deben trabajar con el Estado.

10. Estado democrático, pluralista y laico. Se hace referencia a un Estado que:
A) Reconoce políticamente a la diversidad sexual, étnica y territorial. B) Crea las condiciones idóneas para la multiplicidad de credos y garantiza la convivencia en armonía de los diferentes credos. Además, rechaza el dogmatismo y rescata la primacía de la razón, el saber y la ciencia por encima de las creencias dogmáticas.
En palabras textuales:

Una identidad nacional homogénea y plana constituye un referente colonial que no tolera la diferencia y la diversidad como principios constitutivos de la organización estatal. El Estado plurinacional mega-diverso asume la idea de una multiplicidad de identidades que, en continua interacción, reproducen una serie de relaciones complejas con la nación. Así, la figura del ciudadano o ciudadana como titular de unos derechos exigibles, únicamente en términos individuales, se une a una noción de derechos de titularidad colectiva: lenguaje, cultura, justicia y territorio.

Según esto último para alcanzar el Buen Vivir se requiere de unos pasos y principios. Según Acosta, el Buen Vivir es una propuesta indígena cuyo concepto siempre está en construcción, es decir, una noción que se reconstruye desde la visión indígena andina y amazónica junto con propuestas provenientes de todos los lugares del mundo que tienen como objetivo común la lucha por la descolonización.

El Buen Vivir, en realidad, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida. No se trata simplemente de un recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales en el caso de Ecuador y Bolivia. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades originarios. (Acosta, 2014: 36).

La crítica de Gudynas contra idea del desarrollo económico como base para el buen vivir se basa en el financiamiento del gasto social, es decir, la continuación de la explotación natural para la erradicación de la pobreza. El autor afirma que:

Estos países se siguen basando en un desarrollo convencional, de apropiación de la Naturaleza, manteniendo el patrón subordinado de exportaciones de recursos naturales. Es más, en algunos países el aumento del gasto social y la obra pública hace que los gobiernos sean todavía más dependientes de exportar minerales, hidrocarburos y promoverlos monocultivos. (Gudynas, 2011: 17).

Gudynas (2011) no habla de principios. No obstante, sí resalta unos ejes que comparten los visionarios del Buen Vivir. Primero, se tiene dentro de los objetivos, la asignación de valores diferentes tanto a la naturaleza y al mundo que nos rodea, lo cual implica tomar la naturaleza como sujeto de valor, que es diferente a concebir la naturaleza como una simple mercancía con valor de uso y de cambio. Segundo, se busca una descolonización del saber. Tercero, se abandona el pensamiento mecanicista e instrumental. Cuarto, se promueve un diálogo entre los diferentes saberes donde no exista hegemonía de paradigmas. Quinto, es necesaria una reconceptualización de la concepción de Naturaleza, que implique entre otros aspectos, la comprensión de ésta como algo que no es externo o desarticulado a los hombres y a los objetos. Y Finalmente, existe la intención de desarrollar comunidades ampliadas, en las cuales haya una integración de lo humano y lo no-humano, que haga posible que el mundo sea un lugar para las vivencias y los afectos entre los seres humanos y los seres no humanos.

Conclusión

En el presente trabajo, se expuso la comprensión del proyecto moderno, planteando el carácter europeo que le da el discurso hegemónico a su origen. Además, se señalaron sus principales características. Por un lado, la presencia de la técnica y la racionalidad en la forma de organización de la vida. Es decir, la interpretación matematizada del mundo, las relaciones mecanicistas y la instrumentalización de la naturaleza. Por otro lado, se tiene la atomización del ser humano. En otras palabras, la visión del sujeto como el centro del universo, individual y no comunitario. Estos dos aspectos llevan, en último término, a la dominación, la exclusión y marginación del pobre, el negro, el indio y el bárbaro. Se domina y se explota al que se cree inferior, irracional o diferente a todo lo moderno.

Ahora bien, los análisis de autores como Dussel, Quijano y Amín, entre otros, revelaron el modo en que el discurso tradicional de la modernidad hace una construcción ideológica de lo europeo, la cual tiende un cordón umbilical entre: A) el mundo griego y romano, y B) los siglos XVI-XVIII de la Europa continental. Sin embargo, la crítica de los autores mencionados revela no sólo dicha construcción ideológica, sino la forma en que los elementos propios de la modernidad europea (Racionalidad científica, Ilustración, Reforma) únicamente pudieron tener lugar históricamente, sobre la base de la vinculación de dos fenómenos específicos: la colonización del Nuevo Mundo y el desarrollo del capitalismo mercantil. Por ello, la modernidad intraeuropea sólo adquiere sentido a partir de una modernidad extraeuropea, que brinda nuevos mercados al capitalismo, y formas de explotación del trabajo fundadas en criterios étnicos. De esta conjunción histórica surge la contracara de la modernidad, a saber: la colonialidad, pensada como jerarquía y subvaloración de lo no-europeo, de lo colonizado.

Con la disolución del colonialismo, la colonialidad persistió bajo distintos espectros, entre los cuales se ha destacado la colonialidad del poder y del saber. La colonialidad del poder se refiere a la forma concreta en que tiene lugar el ejercicio del poder, en el horizonte concreto del capitalismo tardío. Así, hace referencia a los modos contemporáneos en que el capitalismo controla el ámbito de la producción material y el trabajo, en su expresión globalizada y financiera. Se añaden a estos rasgos, la existencia de centrales de control económico, como el Banco Mundial, que imponen y coaccionan las políticas internas de los países menos desarrollados. Entre tanto, la colonialidad del saber se expresa en el primado de la racionalidad europea; por ello, el único modo posible de concreción epistemológica es, a fin de cuentas, la cientificidad de corte europeo. Este empoderamiento es pensado como la *monocultura del saber y del rigor del saber*, la cual supone de modo paralelo una comprensión lineal de la temporalidad, en la que los países desarrollados en base a los avances científico-técnicos llevan la delantera, mientras que aquellos rezagados en la estela del tiempo son los que no entraron en la historia universal portando la bandera de la razón.

Ante este escenario, aparecen alternativas de vida diferentes, formas de reproducción material y del saber distintas a lo impuesto por Occidente y su proyecto moderno. Rescatamos en esta investigación dos pensamientos alternos: las Epistemologías del Sur y el Buen Vivir. Con el primero se hace referencia a la construcción del conocimiento por medio del diálogo cultural. Esto requiere en primer lugar, una comprensión mucho más amplia del mundo que la presentada en la modernidad, en segundo lugar, tener presente la diversidad de visiones, pensamientos, sentimientos, y formas de relacionarse con lo humano y no-humano. Por último, se plantea la imposibilidad de llegar a un universalismo epistemológico.

Entre tanto, con el Buen Vivir se apunta a una forma de organización de la vida alterna. Hablamos de un proyecto de construcción/reconstrucción de una sociedad descolonizada donde:

a) se vea lo humano como parte integral de la naturaleza, así, la relación con lo no-humano se planteará más allá de la explotación y el valor de uso y cambio.

b) como es el objetivo de las Epistemologías del Sur, se requiere una eliminación de la colonización del saber.

c) la forma de relacionarse y pensar no estará ligada a la instrumentalización y el mecanicismo.

d) exista una reconfiguración en las relaciones de poder cuyo fin último sea la erradicación de la pobreza, la marginación, la dominación y la exclusión.

Así, se piensa en una sociedad diversa e incluyente; sin divisiones por clases sociales, género u orientación sexual.

Referencias

- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. Delgado, Gian Carlo (coord.) *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, p.p 21-60.
- Amín, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (2011). Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas”. *Descartes*, Madrid: Gredos.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Walter Mignolo (Comp.) *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Bs. As.: Ediciones del Signo.
- Echeverría, B. (2011). Un concepto de modernidad. *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*. La paz, Bolivia: Vicepresidencia Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2011). Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad. *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*. La paz, Bolivia: Vicepresidencia Plurinacional de Bolivia.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Revista Tabula Rasa*, (1) p.p. 51-86.

- Fabelo, J. (2003-2004). «La filosofía latinoamericana en busca de su autenticidad». *Pensares y Haceres*. No. 5 y 6
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento* (462), p.p 1-24.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Tecnos.
- Koyré, A. (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI.
- Maldonado, M. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro de colonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167, Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*, Madrid: Altaya.
- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (2014). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *Manifiesto comunista*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto o América en el nuevo sistema mundo. *RICS*, pp. 583-592.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, globalización y democracia. Disponible en: <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>.
- Santos, B. (2001). Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución. Disponible en: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Nuestra%20America_2001_Chiapas_12.pdf
- Santos, B. (2011-12), "Introducción: las epistemologías del Sur" in CIDOB (org.), Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB Ediciones, p.p 9-22.
- Santos, B. (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. La Paz: Plural.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). (2009). Plan Nacional Para El Buen Vivir 2009-2013. Quito: República del Ecuador. Plan Nacional de Desarrollo.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167, Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Williams, B.. (1996). *Descartes: El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra.