

# Del Estado moderno a la concepción colonial de las relaciones sociales

## From the modern State to the colonial conception of the relationships

*José Romero Losacco*

Profesor

Universidad Bolivariana de Venezuela

Centro de Estudios Sociales y Culturales

Núcleo de Investigación Modernidad/Colonialidad

jjrl51@gmail.com

### RESUMEN

Aproximación decolonial a las políticas sociales y sus principios ontológicos desde una perspectiva semiótica para la descolonización. Las políticas sociales que adelanta la administración del presidente Hugo Chávez en Venezuela tienen como principio fundamental la inclusión social, lo que ha significado la construcción de regímenes de representación y formas discursivas que constituyen las formas de tratar la inclusión y a aquellos que son denotados como excluidos. El objetivo de este trabajo es aproximar la discusión sobre la inclusión, desde una crítica a la filosofía política moderna, y dar cuenta de las limitaciones inherentes a las formas de tratar a los excluidos que derivan de los límites ontológicos del principio de exclusión.

**Palabras clave:** Colonialidad, inclusión, políticas públicas, educación

### ABSTRACT

A decolonial approximation to social politics and its ontological beginnings from a semiotic perspective for the decolonization.

Social politics that reach administration of Hugo Chavez in Venezuela have the social inclusion like a main principle. This has meant the construction of representation regimens and discursive forms which are ways to get inclusion of those who are excluded. The objective of this work is to get the discussion about inclusion from a critic to modern politic philosophy, and to show the limitations of the ways to treat to excluded people that stem from ontological limits of exclusion limits.

**Keyword:** Coloniality, inclusion, public politics, education

Al aproximarse a los albores de la primera década del siglo XXI, el mundo se encuentra inmerso en lo que Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi han llamado caos sistémico. Un momento de bifurcación histórica en el que, desde los años 70 del pasado siglo, se es testigo del desmantelamiento de la hegemonía estadounidense y del fin de un ciclo sistémico de acumulación condimentado con la crisis estructural, no sólo del capitalismo, sino de la modernidad como proyecto-patrón civilizatorio.

Lo escrito sobre el patrón civilizatorio es mucho; por un lado, se insiste en que el problema radica en la no culminación del proyecto moderno, perspectiva que aboga por una radicalización de la modernidad. Al mismo tiempo los distintos postmodernismos engeñucados por la retórica de la novedad moderna se obnubilan con la fragmentación, la dispersión, la desterritorialización, la velocidad de las comunicaciones y la supuesta disolución de las soberanías producidas por la transnacionalización de la economía, deviniendo en crítica eurocéntrica al eurocentrismo; límite que comparten con las tendencias de los llamados estudios postcoloniales, los cuales dejan intacta la versión moderna del origen de la modernidad, quedando así atrapados en el eurocentrismo.

En este sentido, las siguientes líneas intentarán realizar otra mirada sobre el Estado-moderno, en cuanto forma de organización, que ha resultado vital para el funcionamiento y sobrevivencia del sistema-mundo capitalista, y sistema histórico. Su intención es presentar una perspectiva que permita hacer visibles los límites de las formas en las que son definidas las relaciones sociales en el seno del Estado. Para esto, el abordaje inicial será asumir la discusión sobre el origen de la modernidad y cómo ésta es constituida por un lado oscuro, la colonialidad; de esta manera, será abordada la retórica de salvación de la modernidad y la lógica sacrificial de la colonialidad. El camino a recorrer se topará con la relación entre la noción de *estado de naturaleza*, propia de los llamados padres de la filosofía política moderna, John Locke y Thomas Hobbes, y las concepciones sobre individuo y sujeto como categorías que implican concepciones distintas de lo social, concluyendo con una serie de reflexiones sobre universalismo y colonialidad a partir de los límites del discurso de la inclusión.

## **1. El lado oscuro de la modernidad y el Estado colonial**

El adentrarse en el debate Estado y modernidad, sin repetir lo que ya se ha dicho hasta el cansancio -dada la magnitud de las fuentes disponibles-, resulta una empresa faraónica. Sin embargo, es necesaria una reflexión que permita transitar más allá de los límites del discurso tautológico de una civilización autocentrada, un discurso disciplinario donde filosofía, sociología, antropología, economía, psicología, e historia se legitiman mutuamente y legitiman, a su vez, a la modernidad en tanto totalidad. Resultando en punto común de todas las disciplinas una división del

tiempo y del espacio que va de la pre-historia a la antigüedad, pasando por la llamada edad media, el renacimiento y la modernidad. Dicha clasificación espacio-temporal tiene como eje fundacional una filosofía de la historia cuya máxima expresión es Hegel, y en la cual una Europa, periférica y subdesarrollada hasta el siglo XIX (ver Kenneth Pomeranz, 2000 y André Gunder Frank, 1998), se presenta a sí misma como centro de la historia. De esta manera, la edad antigua es el tiempo de los orígenes de la civilización, momento inicial del movimiento del espíritu. La edad media es un periodo oscuro, de estancamiento y que sólo pudo ser superada a partir del renacimiento, punto de inflexión que sentará las bases para el advenimiento<sup>1</sup> de la modernidad.

La modernidad, vista así, representa la maduración del “hombre” -no como genérico de la especie-, el fin de la infancia de la humanidad (Dussel, 2000, 2008, 2009), el punto de llegada de una historia movida por fuerzas inmanentes<sup>2</sup>. Un proyecto civilizatorio que logra su cristalización en Europa en el marco de las guerras por religión, la ilustración, la revolución científico-técnica y cuya culminación es el devenir de una sociedad secularizada. Así, el tiempo-espacio inicial de la modernidad queda reducido al rincón más periférico de un mundo cuyo centro económico era China. La versión eurocéntrica de la modernidad implica que ésta es un fenómeno puro e inevitablemente europeo, y que una vez iniciado, éste se expande al resto del planeta.

La pregunta es, pues, ¿cómo escapar a esta versión de la historia?, ¿cómo hacerlo desde lugares que se desprendan de los dogmas que el eurocentrismo ha naturalizado? La repuesta inicial sería la de relocalizar el origen de la modernidad tal como lo ha venido haciendo la perspectiva modernidad/colonial o teoría crítica decolonial. A diferencia de los estudios postcoloniales -que mantienen intacto el relato sobre los orígenes de la modernidad, cuya implicación inmediata es la constitución de una matriz hermenéutica para la cual el colonialismo es posterior al advenimiento de la modernidad y con ello, del Estado moderno-, el punto de partida del proyecto decolonial es el momento de la primera expansión europea, teniendo como eje fundamental el año 1492. Ese momento está marcado por la expulsión de judíos y musulmanes de la península ibérica, la gramática de Elio Antonio Nebrija y el inicio de la invasión colonial que da origen al circuito comercial del atlántico y su articulación a un mundo cuyo centro, tal como lo señalara Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, distaba mucho del norte europeo (Ver Giovanni Arrighi, 2009). La modernidad tendrá así su origen constitutivo no tanto en la “ética protestante” sino en la empresa colonial y la llamada acumulación originaria. Esta dará paso a la *acumulación por desposesión*, categoría del geógrafo marxista

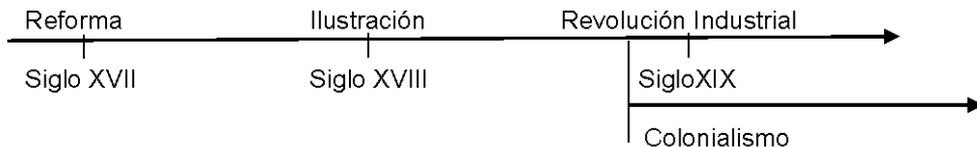
---

1 En su doble sentido, tanto como la llegada de algo esperado como el ascenso del soberano al trono.

2 Fuerzas definidas por algunos como lucha de clase, mientras para otros se manifiesta en la “naturaleza progresiva del hombre europeo”.

David Harvey, quien habla de la dinámica estructural e incesante de acumulación de capital y de la apropiación permanente de territorios y sus “riquezas” como característica permanente en el funcionamiento del sistema. Para Harvey no hay una tal acumulación primitiva que permitiese el desarrollo posterior del capitalismo y su autonomización; por el contrario, lo que hay es un constante y creciente proceso de desposesión-apropiación, principio fundamental sin el cual el capitalismo se vería privado de la dinámica expansiva que garantiza la acumulación sin fin.

El Estado, por su parte, es producto de un proceso de “secularización”, implícita en la idea de modernidad, que no será más que la trasposición cartesiana de las características del dios cristiano al “hombre europeo”. Una trasposición cuya condición de posibilidad es un ego conquistador que antecede en ciento cincuenta años al ego trascendental de Descartes. Dicho esto, el primer gran debate de la modernidad puede ubicarse tan lejos como 1550, el famoso debate de Valladolid, donde Sepúlveda y Las Casas discutieron en torno a la empresa evangelizadora, momento constitutivo del discurso hegemónico del proyecto civilizatorio moderno<sup>3</sup>. Un debate donde la retórica moderna tomará sus tintes de salvacionismo en la doctrina evangelizadora y su lógica sacrificial en la guerra justa contra quienes negándose a recibir el evangelio deben morir, so pretexto de que frente a la condenación del alma es preferible matar el cuerpo<sup>4</sup>.



La interpretación no eurocéntrica de la modernidad deviene en una versión de la historia mundial donde toda la retórica de salvación, asociada al mito civilizatorio de la modernidad y su correspondencia con la idea de progreso, tiene un lado oscuro que la constituye la lógica sacrificial de la colonialidad (ver Mignolo, 2009). Entendemos por colonialidad algo distinto al colonialismo, este último es más antiguo pero la colonialidad le ha sobrevivido en el tiempo.

El colonialismo es un régimen de administración de un territorio en el cual la autoridad esta en manos de un agente extranjero, mientras que la colonialidad es la racionalidad sacrificial que constituye el lado oscuro de la modernidad, no un subproducto de ésta. En tal sentido, la crítica poscolonial al colocar los inicios de la

<sup>3</sup> Para más detalle sobre el debate de Valladolid ver Enrique Dussel (2007).

<sup>4</sup> En la versión eurocéntrica del colonialismo al inicio de la modernidad, lo que tiene como consecuencia la afirmación de que Europa se engendró a sí misma y luego es su deber expandir las bondades de su modelo al resto del planeta. Una visión que ubica Europa en el centro y al resto en situación de barbarie, una mirada que es ciega ante el hecho de que Europa y su eurocentrismo sólo fue posible cuando ésta se hizo centro a través de la expansión colonial tras cruzar el océano Atlántico.

modernidad dentro del marco que la modernidad misma ha definido, no hace más que legitimar el relato eurocéntrico, de tal modo que el colonialismo es entendido como la consecuencia de un proceso anterior de desarrollo desde el interior de la modernidad europea.

Por otra parte, la colonialidad -como colonialidad del poder y su expresión en el control de la subjetividad, colonialidad del saber y del ser, y en formas de control de la vida, colonialidad de la naturaleza- se organiza a partir de un principio de clasificación de las poblaciones del planeta. Dicho principio es el racismo, entendido aquí no como discriminación basada en el color de piel, ya que en la modernidad esto es una mera contingencia, sino como principio de des-humanización del otro, es decir, la negación al otro de su condición humana (Ver Quijano, 2007).

El racismo abarca múltiples dimensiones, la epistémica, la espiritual, la de género, la de sexo. Es por esto que el capitalismo como sistema histórico es mucho más que un sistema económico o una forma de organizar la producción. Se trata de una forma de organización de la vida, por lo tanto, más que hablar de capitalismo debemos referirnos a la matriz colonial de poder<sup>5</sup>.

La matriz colonial de poder como estructurante del sistema-mundo moderno/colonial, en tanto urdiembre, ha sido el pivote para la constitución del horizonte institucional que hace posible el funcionamiento del mismo, siendo uno de sus principales pilares el Estado-nación fundado en el mito secular que lo sostiene, en cuanto estructurado y estructurante del sistema-mundo moderno/colonial. Esta matriz permite el despliegue de fronteras, lo cual implica la administración soberana de un territorio. Soberanía que, muy a pesar de lo que ha planteado Toni Negri, es vital para la movilidad del capital y por tanto fundamental para el capitalismo desde sus orígenes, por lo que la “transnacionalización” de la economía, producto de la globalización, es sólo una ficción sostenida por el principio de novedad propio de la retórica moderna. El capitalismo ha sido transnacional desde sus orígenes con las empresas estatutarias, la VOC holandesa o las distintas compañías de indias establecidas por los distintos centros del capitalismo mundial desde el largo siglo XVI (ver Giovanni Arrighi, 1994, e Immanuel Wallerstein, 2006) eran ya capitalistas y operaban a escala transnacional.

Pues bien, ¿cuáles son y de dónde provienen las limitaciones para la concreción de una sociedad menos desigual, de este Estado moderno/colonial cuya constitución se asienta en un proceso de inferiorización-deshumanización de lo no-blanco-europeo; un régimen institucional de derecho que legitima los derechos del amo,

---

<sup>5</sup> Para las discusiones sobre colonialidad del poder y la noción de matriz colonial de poder, ver: Aníbal Quijano (2009); para colonialidad del saber y del ser, ver: Mignolo (2009); y para sistema-mundo moderno/colonial/capitalista/patriarcal/cristianocéntrico, ver: Grosfoguel (2009).

que sólo otorga derechos al esclavo siempre que estos no violenten el derecho a la propiedad del primero, cuya retórica de salvación pasa por la universalización de unos derechos que bajo la organización colonial de poder son sólo los derechos del amo? Para tratar de responder a esta pregunta se ha de volver la cara hacia la categoría-metáfora fundacional de la filosofía política moderna/colonial, el *estado de naturaleza*.

En la tradición de la filosofía política moderno/colonial, la fundamentación y justificación del Estado pasa por la interiorización del principio metafísico que corresponde a la categoría de individuo como unidad mínima en la que es divisible la sociedad. Principio metafísico que se estructura a partir de un positivismo de carácter inductivo para el cual el individuo es la parte que permite recomponer el funcionamiento del todo. Visión mecanicista-newtoniana de la sociedad, que una mirada cuántica desborda por completo. La naturalización del individuo como unidad autónoma es la amalgama constituida por la complicidad entre la epistemología dominante, el ideal antropológico de la sociedad occidental.

This dominant paradigm is characterized by making invisible or insignificant the constitutive force of interhuman contact for the formation of subjectivity, of knowledge, and of human reality in general. The relation with objects, whether practical or rhetorical, takes primacy over the relation between human beings. The first motivation for this way of thinking is to attain knowledge, truth, comprehension, or adequate understanding. The self is thereby taken to be primarily a monad, a transcendental ego, or an autonomous and free human being for whom the relation with the Other tends to represent only an undesirable detour in the Project of adequately representing the world. The self becomes allergic to the Other, and the intersubjective contact is then accounted for either in epistemological categories or in concepts tied to a theoretical approach. (Maldonado-Torres, 2008: 237)

Visto así, el individuo, en tanto proposición metafísica, es anterior a la agrupación, anterior a toda relación. Luego, el *estado de naturaleza* es el estado de la relación primera, y dado que el individuo busca por naturaleza su propia satisfacción, y lo que busca sólo puede ser logrado a expensas de la no-satisfacción de otros individuos dadas las constricciones materiales; la relación primera es la de la guerra, por lo que el *estado de naturaleza* es estado de guerra. En esta idea del estado permanente de guerra radica la necesidad de un ente superior que administre las relaciones entre "individuos". El Estado se hace indispensable ya que la guerra amenaza la existencia, además de que la muerte, como negación de la vida, niega la posibilidad de satisfacción individual. Por tanto, el *estado de naturaleza* debe ceder ante el *Estado de derecho*. De esto se desprende que la forma Estado es la dimensión espacio-temporal donde se administra los derechos individuales.

El estado moderno/colonial queda así definido desde una ficción metafísica que consiste en creer en la existencia de una unidad autónoma, autogenerada y auto-contenida, previa a toda relación. El reconocimiento interiorización de la categoría *individuo*, por parte de las ciencias sociales en general, resulta comparable al argumentar que la abeja es existencia primera y la colmena existencia segunda, es decir, que la abeja existe antes de la colmena, lo cual resulta tanto imposible como impensable.

Sin embargo, para quienes defienden la primacía del individuo como punta de lanza para la justificación del Estado neoliberal, esta ficción metafísica está objetivada en la matriz colonial de poder que permanentemente desagrega las relaciones y materializa al individuo en la consciencia a través de regímenes jurídicos<sup>6</sup> que desconocen derechos colectivos y privilegian los derechos individuales como los únicos reconocibles y administrables. Nuevamente, el eurocentrismo y su gramática auto-referente ponen de manifiesto un discurso tautológico como única forma de legitimación, un orden discursivo cuyos enunciados son producidos por toda una tecnología categorial tanto de las ciencias sociales como de las llamadas ciencias naturales.

El individualismo extremo de la agenda neoliberal a lo Margaret Thatcher, para quien no existe “eso que se llama sociedad, sino únicamente hombres y mujeres individuales” (Harvey, 2007: 29), junto a la mercantilización absolutamente de todo, ha tenido consecuencias en las formas de agregación social producto de la insistencia en que la fuerza de trabajo es una mercancía más.

Despojada de la capa protectora que le conferían unas instituciones democráticas saludables, y amenazada por todo tipo de dislocaciones sociales, la mano de obra desechable se orienta de manera ineludible hacia otras formas de institucionalidad que le permitan construir vínculos de solidaridad social y expresar una voluntad colectiva. Proliferan, pues, desde bandas y cárteles criminales, a redes de narcotráfico, minimafias y jefes de las favelas, pasando por organizaciones comunitarias, de base y no gubernamentales, hasta cultos seculares y sectas religiosas (...) formas sociales alternativas que colman el vacío que se deja atrás cuando los poderes estatales, los partidos políticos y otras formas institucionales son activamente desmantelados o simplemente se marchitan como centros de esfuerzo colectivo y de vinculación social. (Harvey, 2007: 188)

Mientras el Estado moderno/colonial en su momento neoliberal, instrumento de dominio a partir del principio metafísico que justifica su existencia, deviene en

---

<sup>6</sup> Hay que recordar, como señala David Harvey (2007), que en este extraño mundo las empresas son definidas como individuos (jurídicos), por lo que no hace falta señalar a quién se refiere la retórica neoliberal cuando aboga por la libertad y la propiedad. Sólo debemos recordar, como él hace, lo que Marx decía: frente a dos derechos en disputa se impone el más fuerte.

un mecanismo de desagregación, de ruptura de todo vínculo y de toda relación, la búsqueda por la superación de la dominación/explotación debe transitar por la construcción de un Estado descolonial transmoderno<sup>7</sup> (y no posmoderno), un Estado que no parta de un principio metafísico, sino, siguiendo a Enrique Dussel, de un principio ético. La introducción de dicho principio ético hace del Estado no el espacio-tiempo donde se administra los derechos individuales sino donde se administra las relaciones. La ética es un asunto de relaciones y no precisamente de relaciones entre individuos (lo que sería un segundo momento en la metafísica de la filosofía política moderno/colonial) sino de relaciones entre sujetos.

La categoría *sujeto*, a diferencia de la categoría *individuo*, no se refiere a un ente autónomo, autogenerado y auto-contenido, sino a un agente, a la concreción simbólico-material de múltiples relaciones. El sujeto entendido de esta manera no es autonomía, es relación, es responsabilidad ética por el otro, con el otro en tanto otro. Por lo tanto, la vía para la construcción de un Estado más allá del horizonte moderno/colonial no es el diálogo entre individuos sino la intersubjetividad. Para lograr esto, los caminos se los ha de trazar desde los lugares de enunciación de aquellos que han sobrevivido a la lógica totalizante y a la dictadura de la categoría *individuo*.

Superar la lógica de la colonialidad, en el marco de las relaciones que tienen lugar en el seno del Estado-nación implica necesariamente hacer a un lado la retórica de la modernidad, para ello debemos explorar sus límites, las voces que han quedado al margen de lo decible y lo pensable, en las fronteras de lo posible. Para construir un marco-otro de relaciones no entre individuos sino entre sujetos, se ha de plantear las dificultades que como enunciados presentan las políticas públicas, en cuanto tienen como punto de partida la “inclusión” de aquellos que han sido “excluidos” como individuos y no como sujetos.

## 2. De la retórica de la “inclusión” y la lógica de la “exclusión”

Las próximas líneas deben ser tomadas como una provocación al sentido común y a los discursos inherentes al mismo, esto es, como estrategia epistemológica que, en ningún momento, tienen como objetivo cerrar el debate desde conclusiones totalizantes y deterministas/reduccionistas. Deben ser leídas como el andar espacio-temporalmente por los caminos de la contradicción; en especial el camino de quien ha transitado al interior de la Universidad Bolivariana de Venezuela Sede Chaguaramos, pasaje construido desde una relación especular que ha negado el contrapunto<sup>8</sup> con las llamadas universidades tradicionales. Parafraseando lo dicho por Fidel Castro, el camino de lo que está tan lejos de Dios y tan cerca de la Universidad Central.

7 Para la noción de transmodernidad, ver Enrique Dussel (2000).

8 Para el concepto de Contrapunto revisar Fernando Ortiz, (1978).

La experiencia, en el espacio-tiempo Chaguaramos, implica la transición desde un lugar privilegiado, el lugar que como centro define al resto, un lugar desde donde se piensa y representa al país. Una sede que, reproduciendo la dicotomía interior/exterior, se constituyó como ícono (en sentido semiótico) que sustituye a toda la Universidad. Un lugar que, separado del común de la gente, requiere de un carné que permite traspasar límites delineados por una reja y un par de guardias de seguridad, quienes discriminatoriamente deciden a quién le piden dicho carné y a quién no.

Dicha experiencia es la del tránsito por una identidad construida desde una alteridad cercana que la estructura institucionalmente desde una relación sólo de oposición y no de contraste (no sólo por la distancia espacial, sino porque los profesores de la UBV habitamos, en el sentido del *habitus* de Bourdieu, en la UCV). La experiencia de una institución que intenta ser la encarnación concreta de la Utopía, corriendo los riesgos de las Grandes Utopías de la modernidad/colonialidad (desarrollo, bienestar, modernización, etc.), esto es, convertirse en otro proyecto imperial/colonial, aunque la frase suene ridícula.

Así, esta sección tomará como punto de partida una de las principales preocupaciones en materia educativa dentro del marco de la Revolución Bolivariana, aquella que ha estado orientada a fortalecer un sistema de universidades a través de políticas públicas que permitan *la inclusión* de la mayoría de la población al sistema formal de educación “superior” una vez completado el ciclo de educación “inferior”.

La ruta a seguir, en esta última parte, será la de establecer la relación entre el concepto de totalidad y la dicotomía inclusión/exclusión; relación que se establecerá a la luz la dicotomía occidentalismo/orientalismo como catalizador de la discusión.

Edward Said, intelectual palestino ya fallecido, en su texto clásico *Orientalismo* (2006), define a éste como el mecanismo de representación usado por occidente para crear la imagen del oriente. Aquí es necesario recordar cómo, mientras la sociología nace como la disciplina para el estudio de la sociedad (occidental), la antropología nace como aquella disciplina cuyo objeto de estudio será constituido por los otros, bárbaros primero y tercer mundo después, el orientalismo (principalmente en la tradición de los colonialismo británico y francés) pone su mirada en las llamadas civilizaciones del oriente. En este sentido, Said nos dice que el orientalismo:

(...) es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido una cierta realidad o que simplemente es la realidad. Desde un punto de vista retórico, el orientalismo es absolutamente anatómico y enumerativo; utilizar su vocabulario es comprometerse a particularizar y

dividir las realidades de Oriente en partes manejables... El orientalismo se fundamenta en la exterioridad, es decir, en el hecho de que el orientalista, poeta o erudito, hace hablar a Oriente, lo describe, y ofrece abiertamente sus misterios a Occidente, porque Oriente sólo le preocupa en tanto que causa primera de lo que expone... El producto principal de esta exterioridad es, por supuesto, la representación... (Porque) Otra de las razones que me llevan a insistir en la idea de la exterioridad es mi necesidad de aclarar, al referirnos al discurso cultural y al intercambio dentro de una cultura, que lo que comúnmente circula por ella no es <<la verdad>>, sino sus representaciones. (Said, 2006: 44-45)

Así mismo, la diferencia entre antropología y orientalismo tiene su sustento en la diferencia entre diferencia colonial y diferencia imperial; la primera es la distancia entre el imperio y sus colonias. Mientras, la diferencia imperial radica en la distancia entre dos imperios. Esto se traduce en formas distintas de producir conocimiento sobre el otro-colonial y el otro-imperial, lo cual se traduce en posiciones diferenciadas dentro del relato que justifica cierta filosofía de la historia (Mignolo, 2009).

El mecanismo epistemológico que hace posible esta diferenciación no es más que la colonización del tiempo y del espacio. Mecanismo mediante el cual el bárbaro, aquel que se encuentra fuera de los límites espaciales de la totalidad, es convertido en primitivo al ser ubicado fuera de los límites temporales de dicha totalidad. En este sentido, los otros de la antropología son bárbaros/primitivos de segundo orden en relación a los bárbaros/primitivos del orientalismo.

El antropólogo venezolano Fernando Coronil (1996) contraponen al orientalismo de Said el occidentalismo como mecanismo de auto-representación de occidente. El occidentalismo es, para Coronil, la condición de posibilidad del orientalismo, no hay imagen del oriente sin una auto-imagen de occidente. La relación entre orientalismo y occidentalismo es especular, en el sentido en el que uno es el reflejo opuesto del otro.

Dicho esto, puede comenzar a de-velarse como la relación entre occidentalismo/orientalismo e inclusión/exclusión es proporcional. Esto es, que la inclusión es el deber civilizatorio de occidente, mientras la exclusión es el lugar que habita el oriente. Ser excluido implica ser representado como carente de las facultades que garantizan el despliegue de la “naturaleza humana”, despliegue que sólo es posible en occidente como inclusión.

En el centro de ambas dicotomías se encuentra la escisión ontológica que sirve de base para la separación entre sujeto y objeto. Mientras la civilización y sus emisarios son agentes de un proceso de inclusión, el oriente bárbaro es actor de dicho proceso; es decir, debe cumplir el rol que le ha sido asignado por la agencia civilizatoria de la sociedad occidental.

Lo más importante del orientalismo, como mecanismo de representación del oriente, deviene del poder de occidente no sólo para imponer a los occidentales una definición de un oriente salvaje, despótico y naturalmente antidemocrático, sino que, dada su eficacia, occidente es capaz de lograr que los “orientales” se piensen a sí mismos según como los ha definido el mundo occidental. *Quien tiene el poder para decirme quien soy, también tiene el poder para hacerme creer que lo que él dice que soy es lo que soy.* Aquí radica uno de los éxitos del eurocentrismo, el americanismo, en fin del occidentalismo.

Ahora bien, las políticas de inclusión educativa no parecen haber superado la misión civilizatoria, ya que de momento el orden del discurso educativo, cabalgando sobre las nociones de “buena vida” heredadas del “*Welfare State*” (Estado de Bienestar) y potenciadas por la magia omnipotente del petro-Estado, ha hecho imposible parar la carreta y detenerse a mirar el paisaje de contradicciones. Entre esas contradicciones se cuenta la distancia epistémica entre definirse como Universidad Popular y Universidad de Estado; esto es, la relación antagónica entre Estado Docente y Educación Popular.

En orden de sustentar lo que se acaba de afirmar, remitámonos a la vigésima segunda edición del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (versión web), donde se señala que: inclusión, proviene del latín *inclusio* y no es más que la “Acción y efecto de incluir”<sup>9</sup>; mientras la palabra “incluir”, del latín *inchuyere*, se define como: “Poner algo dentro de otra cosa o dentro de sus límites”.

Al recordar la definición de totalidad trabajada por Dussel (1995), se encuentra que ésta, en tanto horizonte de sentido o frontera ontológica de la existencia, juega el papel de metadiscurso o de espacio gramatical que define las reglas de enunciación desde su interior. Esto significa, palabras más palabras menos, que incluir no es más que traer al que está fuera de los límites de la polis e insertarlo en el proyecto de cosmópolis<sup>10</sup>, promovido por la modernidad. Vale decir, la palabra inclusión se erige bajo mecanismos epistemológicos que enmascaran su racismo.

El racismo oculto en la dicotomía incluido/excluido es aquel presente en la voz de quien incluye (cristianización/evangelización, civilización, modernización, progreso, desarrollo). Quien incluye es quien ya está adentro y desde el interior presume que el Otro está en un afuera absoluto; lo que no ve quien incluye es que aquél que es incluido ha estado dentro desde siempre pero en condiciones desiguales, por lo tanto, incluirlo es reconquistarlo.

Mediante un ejercicio epistemológico, es posible afirmar que la dicotomía inclusión/exclusión, en relación con la modernidad/totalidad, no se aleja de la

---

<sup>9</sup> Ver la página web de la Real Academia de la Lengua Española.

<sup>10</sup> Para el concepto de cosmópolis, ver Santiago Castro-Gómez (2007)

dicotomía occidente/oriente, relación en la cual el lugar de quien incluye es el occidentalismo, esto es, la representación que occidente tiene de sí mismo, mientras el lugar de quien es incluido no es más que la del orientalismo, el lugar de un otro exótico y salvaje que se mantiene fuera de la totalidad.

Lo que en estas líneas se propone no es un intento de negación de los procesos de marginalización, propios de un sistema generador de desigualdades; todo lo contrario, es un llamado que implica la historización de los mecanismos históricos de inclusión. Como lo ha señalado Mahmood Mamdani (1999), esto es conocer no las formas de “exclusión”, sino las formas en las que las poblaciones del mundo han sido incluidas-desposeídas dentro de la trama de jerarquías que constituyen el sistema-mundo capitalista/moderno/colonial como sistema histórico.

Así, las políticas de inclusión educativa corren el riesgo de convertirse -por no afirmar que lo son- en una forma de colonialismo interno, en la medida en que la gramática de la totalidad, esa que establece la condición de posibilidad de ciertos enunciados, es la que da la mano a quienes “deciden” ingresar a la educación “superior”, pero al mismo tiempo se encuentra presente en aquellos que desde la Universidad, tradicional o de nuevo cuño, deciden validar determinadas formas de conocimiento y excluir otras.

La relación inclusión/exclusión es hija de la modernidad/colonialidad; quien incluye vive la retórica de la modernidad mientras el incluido es víctima de la lógica de la colonialidad. La falacia de la inclusión es miope frente a la colonialidad, al negar ontológicamente el lugar de exclusión desde la retórica de la modernidad. Dicha miopía oculta que incluir, en el marco de la racionalidad/totalidad, no es más que reubicar lo Otro dentro de lo mismo.

Quien incluye, cosificando al Otro, parte de una representación a histórica del Otro, y así como el orientalismo, como mecanismo de representación, le niega al Islam su capacidad transformadora y su existencia como opción histórica, no trasciende la relación epistemológica entre un sujeto -activo- que conoce a un objeto -pasivo- ya conocido. *El imaginario de la inclusión*, como mecanismo de representación del excluido, funciona desde una gramática que niega los procesos de transformación propios de la exterioridad, los esencializa.

Al mismo tiempo, la relación entre quien incluye y aquél que es incluido dentro de la totalidad tiene su fundamentación en la moral cristiana y su principio mesiánico de salvación y rescate. Por ejemplo, el tan promovido rescate de “nuestras tradiciones” parte de un principio que esencializa las identidades políticas que se cruzan al interior del Estado-nación, lo que resulta en la defensa de la “identidad nacional” como reducción de la cultura y la identidad a una cuestión de folklore;

invisibilizando que la nación, como *comunidad imaginada*<sup>11</sup>, ha sido históricamente el proyecto político de una élite, ocultando que la identidad nacional responde, en tanto proyecto político, a la identidad política de la élite blanca-criolla que lideró la construcción del Estado-Nación en América Latina.

Por todo lo anterior, incluir, desde la mirada de la totalidad, implica negar al Otro, negarle su posibilidad de ser, en la medida en que se-es-dentro, se es con toga y birrete. Tan sólo ha de recordarse la resistencia de algunos estudiantes a utilizar el traje académico de la UBV y la no negación, tanto de parte de estudiantes como de profesores y autoridades, del acto de grado como ritual de pasaje que, en tanto narrativa<sup>12</sup>, es la concatenación de acciones motivadas por pasiones del querer, del querer-tener-para-ser. Pensar luego existir, graduarse-tener-un-título-luego-ser.

En este sentido, se debe recordar el ejemplo que daba el Profesor Héctor Soto mientras presidía la Misión Cultura. En un encuentro organizado por la Coordinación Nacional del PFG en Estudios Jurídicos, él contaba la historia de un pescador que ingresa a la Misión Cultura queriendo ser cada vez más y mejor pescador y termina siendo licenciado en educación, lo que -para quien escribe- se interpreta/comprende como la muerte del pescador.

El imaginario de la inclusión, como hemos dicho, tiene de un lado al sujeto-que-incluye y de otro al sujeto-que-es-incluido, se sustenta en la ficción dentro-fuera y, como en el orientalismo, quien tiene el poder de imponer las definiciones (aquel que se dice a sí mismo incluido) despoja al “excluido” de toda agencia. La desposesión de la agencia del excluido se logra a través de un proceso de victimización que lo objetiviza, una vez convertido en objeto se convierte en el centro de las políticas sociales elaboradas por quienes, con buenas intenciones y desde adentro (incluidos), pueden incluir al excluido.

La democratización de las políticas sociales, sus “objetos” y su planificación, no es suficiente para la superación de los límites que impone el principio de “inclusión” como fundamento de la política. Para evitar la negación del otro, implícita en la mirada totalitaria-totalizante de quien incluye, es necesario pasearse por el camino de los “excluidos”<sup>13</sup> y preguntarse ¿a qué es en lo que se quiere incluir?, ¿cuáles son los satisfactores que desean para sus necesidades?, ¿será que el camino del Blackberry para todos y todas es el camino hacia el socialismo del siglo XXI? Es la socialización del bienestar que promete el imaginario de progreso la respuesta;

---

11 Para el concepto de nación como comunidad imaginada, ver la obra “Comunidades Imaginadas” de Benedict Anderson (2005).

12 Desde una semiótica de las pasiones.

13 Quienes no han sido bendecidos con el bienestar del progreso y del desarrollo. Tan sólo vale saber que Estados Unidos de Norteamérica consume el 50% de lo que se produce en el mundo para darse cuenta que ese “bienestar” que tanto promete el desarrollo no es democratizable.

imaginario expresado en tecnologías que emanan del deterioro del planeta (y a través de las cuales, por ejemplo, se incrustan en cristales de silicio las palabras que forman este documento).

Preguntarse a qué quiere incluirse el excluido, *en una sociedad cuyo éxito es hacer pensar a los de abajo como los de arriba*, equivale a preguntarse qué busca una persona al querer ser abogado, lo que, en el caso del Programa de Formación de Grado en Estudios Jurídicos, implica preguntarse si su decisión no está mediada por las representaciones que del abogado circulan en nuestra sociedad.

De igual manera, el argumento vale para preguntarse ¿por qué un estudiante, bachiller en humanidades, que no vio química, termina en el Programa de Formación de Grado de Salud Pública o de Radioterapia ya que no pudo ingresar a medicina en la UCV?, ¿por qué en el Programa de Formación de Grado en Estudios Políticos no se estudia formas de organización social distintas al Estado-Nacional Moderno/Colonial?, ¿por qué la historia de la filosofía política que se imparte en los PFG reproduce la trayectoria eurocéntrica y helenocéntrica que va del mundo griego al Imperio Romano y termina en el mundo latino-germánico como heredero de la tradición griega, cuando la historia apunta a que fue muy distinta?<sup>14</sup>.

¿Es todo esto lo que se pierden quienes están fuera, quienes están “excluidos”? Se pierden de cánones que no han cambiado y racionalidades que no han roto con la lógica de la totalidad que construye al excluido como excluido, desde el interior, como exterioridad. ¿Será que la universalización de la educación superior, al tratar de resolver un problema, ha generado la radicalización del imaginario social en torno a la validez del conocimiento, el trabajo y el sueldo de quien egresa de una universidad? Sin darse cuenta, ¿no se estará negando otros espacios de producción de conocimiento al impulsar, a través de la colonización universitaria, un proceso que tiende a invalidar socialmente a todo aquel que no haya sido iniciado en los saberes de la educación “superior”? Es decir, las políticas de inclusión universitaria son el escenario donde el “inferior” es elevado de estatus. ¿Será que el *imaginario de la inclusión* oculta los procesos de marginalización que ocurren al interior?

Por esto se debe partir de preguntarse: ¿quién incluye?, ¿quién es incluido?, ¿desde dónde y hacia dónde se incluye? Partir desde la noción de *lugar de enunciación* (Mignolo, 2003) permite ubicar la discusión sobre la inclusión en otro plano: uno donde incluir significa introducir a los sectores “excluidos” en las bondades de esa maquinaria trituradora de gente llamada modernidad/colonialidad, significa vivir la utopía capitalista por otros medios.

---

14 Esto último, referido a que la cultura helénica llega a nor-europa siguiendo el camino del mundo árabe, al igual que el desarrollo de la matemática y la geometría. Recordemos el “Compendio de cálculo por el método de completado y balanceo” (Al-Kitab al-Jabr wa-l-Muqabala, en árabe), realizado por Muhammad ibn Musa al-Jwarizmi en el siglo IX, y traducido al latín tan sólo en el siglo XIII, mientras el mundo nor-europeo tendrá que esperar, para su traducción, hasta el siglo XVIII.

Al realizar estas preguntas, se reconoce que quienes son conceptualizados como “excluidos” han estado dentro de la totalidad desde su inicio, hace unos 500 años aproximadamente, y coinciden con aquellos a los que Frantz Fanon llamó los Condenados de la tierra. No son el afuera de la modernidad ni su consecuencia, son su cara oculta, son/somos parte constitutiva de la modernidad desde la colonialidad; modernidad y colonialidad dos caras de la misma moneda, la modernidad de una parte del mundo se sustenta en la colonialidad del resto.

Por último, las breves reflexiones que se introduce al final de este texto no son un intento de negar las políticas de democratización de la educación “superior”; todo lo contrario, son un intento de develar las contradicciones que surgen al intentar avanzar hacia el socialismo desde una sociedad al interior del sistema-mundo capitalista. Es un intento de llamar la atención sobre las prácticas totalizantes que pueden conducir hacia formas que reproducen la lógica de la colonialidad.

Al colocar la dicotomía inclusión/exclusión y su relación con la dicotomía dentro/fuera o la dicotomía interior/exterior en clave descolonizadora queda evidenciado cómo los caminos son distintos y complejos. En este sentido, el camino para la construcción del socialismo del siglo XXI no puede ser el de la inclusión, tal como se la ha descrito en estas líneas. Debe tomar el camino de la solidaridad entre las múltiples luchas, nunca el de la reducción de las luchas a un único y determinante camino. Solidaridad en la lucha implica acompañar al indígena, al negro/a, a la mujer, al homosexual, al niño/a, en sus luchas sin tener que convertirse en indígena, negro/a, mujer, homosexual o niño/a. La actual situación del planeta, en la que cada día es más evidente que todas las formas de vida han sido puestas en riesgo producto del cambio climático, hace necesario negar todo proceso de inclusión, en cuanto éste signifique la inserción, ficticia siempre, al interior de la totalidad.

Así, la “destrucción” del Estado-nacional-moderno-colonial debe transitar por una discusión profunda sobre lo que se entiende por inclusión. En este sentido, una reflexión etnográfica, antropológica, filosófica, política, pedagógica, etc., que permita hacer una aproximación a las reglas de producción de significados que establecen los límites de esta inclusión, como el lugar de enunciación que niega la diferencia colonial. Esta reflexión resulta fundamental en pro de incursionar en proyectos basados en principios interculturales que permitan la germinación de procesos transculturales<sup>15</sup>, procesos que trasciendan la lógica de la totalidad, que

---

15 Transcultural según la acepción antropológica del abogado cubano, hecho etnólogo, Fernando Ortiz, quien acuña el término “transculturación” en oposición a la noción de aculturación proveniente de la antropología norteamericana. Para Ortiz, transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación: además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran ser denominados neoculturación (Ortiz, 1978: 96).

desde la transducción entendida como “el conjunto de procesos de (re)significación mediante el cual una cultura, un grupo étnico transforma los sentidos que se centrifugan alrededor de ésta en otros sentidos, sentidos-otros” (Romero, 2008), para avanzar hacia procesos que concreten la *Transculturalidad* como el establecimiento de diálogos y prácticas articularias con aquellos conocimientos que fueron excluidos del mapa moderno de las epistemes por haberseles considerado “míticos”, “orgánicos”, “supersticiosos” y “pre-rationales” (Castro-Gómez, 2007: 90).

## A modo de fuga

El discurso moderno/colonial de la inclusión/exclusión, justificado desde una sociedad atomizada en su autodefinición por la categoría *individuo* garantiza la reproducción de una mecánica de las relaciones sociales formulada desde una lógica instrumental y facilitada por la tautología de la inclusión. Mientras, la posibilidad de un Estado-descolonizado es una perspectiva de la relación, en la que, como ya se ha dicho, el ente es desplazado por el agente, donde lo continuo-discontinuo forma parte de una hermenéutica relacional.

Visto así, hay dos escalas paradigmáticas en el discurso de la inclusión; la primera, aquella que corresponde a lo que el marxismo llamó las condiciones objetivas, referidas aquí como las condiciones materiales para la reproducción de la vida. En este plano, la inclusión ha de ser sustituida por el reconocimiento, se debe partir no del principio liberal de *igualdad de oportunidades*, ya que a iguales oportunidades se le oponen condiciones desiguales. De tal forma que, para acortar las distancias entre condiciones y oportunidades, las políticas sociales deben partir de las condiciones, de lo contrario, al brindar sólo oportunidades deja las posibilidades en manos del mercado.

Mientras la inclusión se centra en brindar oportunidades, el reconocimiento se centra en brindar condiciones. Esto significa darse cuenta de que el despliegue de las potencialidades de las personas varía según sus condiciones, y éstas son siempre sociales, por lo tanto el principio de reconocimiento como alternativa al de inclusión resulta primordial para la reconstitución del sujeto y para hacer frente a la dictadura neoliberal del individuo.

Lo trascendente de este giro en la concepción de los principios ontológicos de las políticas sociales radica en poder generar programas de atención social que, alejados del reino del mercado, se enfoquen en el ser humano. Si se trata de política universitaria y de democratización del ingreso a las universidades, reconocer pasa por dar cuenta de las potencialidades de los bachilleres en tanto resultado de un sistema educativo que no es más que una estafa.

En tal sentido, no se trata sólo de brindar las oportunidades (cupos en las universidades) sino de garantizar las condiciones objetivas y subjetivas, lo que implica hacer frente al reto de bachilleres con serios problemas de lecto-escritura y matemáticas, con todas las consecuencias cognitivas que devienen de estos. Reconocer estas condiciones implica generar políticas que apunten a transformar dichas dificultades.

En el plano de las subjetividades, se requiere una ruptura semiótica con la totalidad que desde los bordes figure los caminos no totalizantes que se ha de seguir, para esto resulta fundamental la transducción del Estado y las relaciones sociales que lo habitan, lo que implica construir una semiosis-otra, que supere los procesos de traducción que dieron origen al Estado-nación.

La Universidad ha de contribuir con procesos de ruptura epistemológica, a través del cual el poder de “explicación de la realidad” y la eficacia simbólica que han detentado las concepciones seculares sobre “El Mundo” dejen de tener sentido. Sólo cuando “El Mundo” deje de tener sentido, sentidos-otros serán posibles. Para esto, el movimiento epistémico hacia una semiótica decolonial -no sólo como herramienta para la investigación, sino como estrategia metodológica para acceder a los procesos perceptivos, en tanto ejercicio hermenéutico- es fundamental para develar los múltiples recortes de lo real que constituyen la realidad como construcción social.

En este sentido, sociedades como las tojolabales del sur de México tienen mucho que enseñar: en estas comunidades el individuo no existe, en lengua tojolabal resulta imposible individualizar las responsabilidades. Por ejemplo, como ha señalado Lenkersdorf (2009), la forma en tojolabal que corresponde con la expresión en español *uno de nosotros cometió un delito*, es *nosotros cometimos un delito*; de este modo, para el tojolabal la responsabilidad es corresponsabilidad, no es cosa de un individuo sino de todos. De igual manera, la expresión tojolabal correspondiente al español *yo te dije* es *yo dije, tú escuchaste*. En español, la relación gramatical se produce entre un individuo (yo) que habla y un objeto (te) que escucha, mientras que en el tojolabal se expresa la relación entre un sujeto que habla y otro que escucha, lo cual representa un principio de complementariedad, uno donde el que habla necesita del otro que escucha, es una relación de comunicación y no el monólogo del logos moderno/colonial que sólo se escucha a sí mismo, despojando a todos lo demás del derecho al habla.

Para que el Estado social de derecho y de justicia, definido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, se constituya en un Estado más allá de las formas modernas/coloniales, es necesaria la supresión de la categoría *individuo* como principio metafísico de interpretación. Sin embargo, atreverse a pensar una sociedad sin individuos resultará desconcertante para quienes se lo propongan, devendrá en momento existencial, en tanto momento de agonía. El exorcismo del

individuo de nuestra consciencia será un parto que implique la re-existencia como el punto de partida para un sistema histórico menos desigual y en el cual la vida no se encuentre amenazada.

## Bibliografía

- Anderson, B.** (2005). *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arrighi, G.** (1999). *El largo siglo XX*. Madrid: AKAL.
- Arrighi, G. y J.S. Beverly.** (1999a). *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*. Madrid: AKAL.
- Arrighi, G.; Hopkins, T.K.; y Wallerstein, I.** (1999b). *Movimientos antisistémicos*. Madrid: AKAL.
- Arrighi, G.** (2007). *Adam Smith en Pekín: Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Madrid: AKAL.
- Castro-Gómez, S.** (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S.** (2005a). *La Postcolonialidad enseñada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S.** (2007). “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R.** (2007). “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico...” En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Chatterjee, P.** (2008). *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Coronil, F.** (1996). “Beyond occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories”. En: *Cultural Anthropology*, Vol. 11, N° 1: 52-87.
- Demaria, C.** (2004). “Teoría, métodos y política: una confrontación entre la semiótica y los cultural studies”. En: *deSignis* N° 6. *Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñamarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo.
- Dussel, E.** (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5<sup>ta</sup> ed. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E.** (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Faces/UCV.

- Dussel, E.** (2006). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E.** (2007). *Política de la Liberación: Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E.** (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”. En: Revista *Tabula Rasa*. Colombia, N° 9, 153-197, julio – diciembre.
- Dussel, E.** (2009). *Política de la Liberación: Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Fabrizi, P.** (2000). *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa.
- Fanon, F.** (2007). *Los Condenados de la tierra*. Kolectivo. Rosario, Argentina: Último Recurso.
- Fanon, F.** (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Colección Cuestiones de Antagonismo. Madrid: AKAL.
- Grimson, A.** (2011). *Los límites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grosfoguel, R.** (2004). “Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder”. En: *deSignis N° 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñamarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo. FELS. Barcelona: Gedisa.
- Grosfoguel, R.** (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Grosfoguel, R.** (2007). “Decolonizing political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality” En: Grosfoguel, R.; Maldonado Torres, N. y Saldivar J. D. (Eds). *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Duke University Press.
- Gunder Frank, A.** (1998). *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Londres: University of California Press.
- Harvey, D.** (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Barcelona: AKAL.
- Kontopoulos, K.** (1993). *The Logics of Social Structure*. New York: Cambridge University Press.
- Lander, E.** (1990). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: Verdad, ciencia y conocimiento*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
- Lewis R., G.** (2000). *Existential Africana: understanding Africana existential Thought*. Gran Bretaña: Routledge Press.

- Lewis R., G.** (2006). *Disciplinary Decadence: Living thought in trying times*. Londres: Paradigm Publishers.
- Lowi, T.** (1992). “Estudio de casos y políticas públicas”. En: Aguilar, L. *La bechura de las políticas públicas*. México: Miguel Angel Porrúa.
- Magariños, J.** (2009). “Los bordes de la semiótica”. En: *Actas del IX Congreso Mundial de Semiótica Helsinki/Imatra; Vol II*. Finlandia: International Semiotics Institute.
- Maldonado-Torres, N.** (2004). “The topology of being and the geopolitics of knowledge Modernity, empire, coloniality”. CITY, Vol. 8, N° 1, APRIL
- Maldonado-Torres, N.** (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Maldonado-Torres, N.** (2008). *Against war: views from the underside of modernity*. Duke University Press.
- Mamdani, M.** (1999). “Historicizing power and responses to power: Indirect rule and its reform”. En: *Social Research*. 66, 3; Research Library. Nueva York.
- Mignolo, W.** (2000). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas: FACES-UCV.
- Mignolo, W.** (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: SIGNO.
- Mignolo, W.** (2003). *The Darker side of the renaissance: Literacy, Territoriality, and colonization* University of Michigan. 2<sup>da</sup> ed.
- Mignolo, W.** (2003a). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.
- Mignolo, W.** (2004). “Globalización, doble traducción e interculturalidad”. En: *deSignis N° 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo. FELS. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W.** (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W.** (2009). “El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad”. En: Grosfoguel, R. y Romero, J. *Pensar Decolonial*. Caracas: La Urbana.
- Ortiz, F.** (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Peñamarín, C. y Mignolo, W.** (2004). *Comunicación y Conflicto Intercultural*. deSignis N° 6. FELS. Barcelona: Gedisa.
- Podetti J., R.** (2004). *Mestizaje y transculturación: la propuesta latinoamericana de globalización*. Comunicación presentada en el VI Corredor de las Ideas del Cono Sur, 11 al 13 de Marzo de 2004. Montevideo.
- Pomeranz, K.** (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the making of modern world economy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Quijano, A.** (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina". En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas: FACES – UCV.
- Quijano, A.** (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Romero, J.** (2008). *Acculturation, Transculturation and Colonial Difference: Transduction; a semiotic-epistemic possibility of resistance*. Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Semiótica de la Cultura. China: Universidad Normal de Nanjing.
- Said, E.** (2006). *Orientalismo*. 4<sup>ta</sup> ed. España: Ediciones de bolsillo.
- Wallerstein, I.** (2003). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I.** (2004). *El moderno Sistema Mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I.** (2005). *El moderno Sistema Mundial: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I.** (2006). *Capitalismo Histórico*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I.** (2006a). *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I.** (2007). *El moderno Sistema Mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México: Siglo XXI.