

## **Una aproximación inicial al giro decolonial en las ciencias sociales latinoamericanas.**

**Rodrigo Navarrete Saavedra\***

El trabajo trata de realizar una aproximación inicial al debate decolonial en las ciencias sociales latinoamericanas. Se busca revisar la trayectoria de la crítica al eurocentrismo dominante en el discurso de las ciencias sociales latinoamericanas, vinculándolo con las miradas geopolíticas emergentes del análisis sobre el sistema-mundo moderno/colonial, como forma de contextualizar dicho debate epistemológico. Se intentará destacar las posibilidades que abre este giro decolonial para repensar nuestras ciencias sociales, los imaginarios desde donde miramos y producimos conocimiento sobre nuestra realidad y las prácticas de intervención social en las cuales participamos.

Palabras clave: eurocentrismo, ciencias sociales, giro decolonial, sistema-mundo moderno/colonial.

This paper aims to make an initial approach to the debate of decolonial perspectives of social sciences in Latin America. Likewise, it also seeks to review the criticism of dominant eurocentric discourses of social sciences in Latin America, and how it is related to geopolitical views in emerging analysis of the modern/colonial world-system, as a way to contextualize the epistemological debate. We will try to highlight the opportunities given by this decolonial turn and thus think over our social sciences, the imaginary where the knowledge of our reality has its origins, and the practices on social intervention we take part in.

Keywords: Eurocentrism, social sciences, decolonial turn, modern/colonial world-system.

El objetivo de este breve trabajo es revisar algunos elementos básicos de la discusión actual sobre el eurocentrismo de las ciencias sociales latinoamericanas y las posibilidades de imprimir un giro decolonial en éstas, es decir, de descolonizar las prácticas, los discursos y los imaginarios desde los cuales se produce conocimiento en y sobre la región.

Una crítica profunda y exhaustiva de este debate está totalmente fuera de mi dominio y de mis posibilidades, de modo que se trata solamente de ofrecer algunas pinceladas generales sobre algunos puntos que me parecen más relevantes de los autores que participan de dicho debate y que he tenido la posibilidad de revisar muy parcialmente. El sentido de fondo tiene que ver con aproximarse

al potencial crítico que ofrece este giro decolonial, las nuevas miradas que posibilita realizar sobre nuestras formas de saber, sobre nuestra historia, la interpretación de los procesos del mundo contemporáneo y las posibilidades de cambio social.

### **Modernidad y sistema-mundo capitalista**

Para gran parte de los autores que voy a comentar en este breve trabajo, la obra del pensador norteamericano Immanuel Wallerstein resulta de vital importancia aunque los autores latinoamericanos irán mucho más allá de éste, polemizando y forzando los límites que el pensamiento de Wallerstein no logra visualizar, pues a pesar de todo se trata de una crítica interna desde el propio eurocentrismo (Mignolo, 2003). Wallerstein es considerado uno de los pensadores más originales de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo por la nueva lectura que ofrece del capitalismo y la modernidad, a través de sus diversas obras, pero principalmente por la introducción del concepto de *sistema-mundo moderno*. Se suelen considerar que las principales influencias de la obra de Wallerstein son *el marxismo*, *las teorías de la dependencia*, *la obra de Braudel* y *el pensamiento sistémico* de autores como Prigogine, no obstante, me parece que sería necesario incluir el *pensamiento descolonizador* que acompañó a Wallerstein en su época de africanista y su amistad con Frantz Fanon (Wallerstein, 2006).

Wallerstein (2003) postula que el capitalismo es el primer sistema-mundo de alcance genuinamente global, pues todos los sistemas históricos preexistentes estaban localizados geográficamente en un nivel menor, y que o colapsaban o terminaban por transformarse en *imperios-mundo*, es decir, mundos (aunque sin el alcance global del capitalismo) articulados en base a un proyecto de control político, y no en base a una *economía-mundo*, cuya especificidad radica en que son los límites de la economía los que configuran literalmente dicho mundo (concepto que Braudel utiliza en su obra sobre el *Mediterráneo*). Con la incorporación de América en los intercambios mercantiles, se inicia una nueva *economía-mundo*, el capitalismo. Es decir, Wallerstein adelanta hacia el siglo XVI el inicio del capitalismo como sistema histórico, mientras que gran parte del mundo académico convencional ubica su inicio un par de siglos más tarde con la revolución industrial inglesa. Este doble desplazamiento teórico, desde el mediterráneo hacia el atlántico como escenario del intercambio mercantil a una escala global, y hacia el siglo XVI, son fundamentales para debatir la concepción eurocéntrica del capitalismo y de la modernidad, que entiende este proceso como un fenómeno intrínseco de Europa que luego se expande hacia el resto del mundo (Mignolo, 2003). Por ejemplo para Dussel (1998 y 2000), quien aprovecha este giro geopolítico de Wallerstein para ofrecer una reinterpretación global de la modernidad, superando la visión europea que la entiende como producto del desarrollo de sus propias tradiciones internas: la filosofía griega, el

imperio romano y la tradición judeocristiana (con sus matices esta versión que Dussel denomina *provinciana* de la modernidad va de Hegel a Habermas), y destacando el rol del “otro”, de las colonias y de las tradiciones no occidentales como fundamento dialéctico del discurso moderno y de la razón moderna, aunque sea a través de su negación e inferiorización. Para Dussel (1998) la racionalidad moderna es producto del papel central que asume Europa en la gestión del sistema-mundo capitalista inaugurado en 1492, y en ningún caso producto del desarrollo de sus “tradiciones internas superiores”. De este modo, toma 1492 como momento fundacional de la modernidad, una primera modernidad, pues ya se comienza a construir el escenario de una sola Historia Mundial en la cual los imperios o sistemas culturales preexistentes dejan de coexistir entre sí y pasan a ser concebidos, por primera vez, como las periferias de un solo centro: Europa. Es el momento en el que surge el eurocentrismo de una cultura que no solo es etnocéntrica sino además universalista. Es esta autopercepción como referente universal lo específico de la civilización occidental, señala Sousa Santos (2001). La *colonialidad* es la otra cara de la modernidad, aclarando así su función ambigua: por un lado como emancipación y por otro como cultura de la violencia (Dussel, 2000).

Según Wallerstein (2003) durante los siglos XIV y XV Europa no era para nada la región más avanzada en términos tecnológicos, de conocimiento humano, ni de fuerzas productivas. Marco Polo, que provenía de una de las subregiones

cultural y económicamente más “avanzadas” de Europa, se sintió totalmente abrumado por lo que encontró en sus viajes por Asia. El “descubrimiento” de América es por lo tanto indispensable para comprender la configuración del sistema-mundo, el establecimiento de Europa como centro del sistema mundial de explotación económica y dominación cultural y, en este escenario, el desarrollo del discurso moderno de occidente. Es el proceso mediante el cual “Occidente” deja de considerarse una cultura, solo una cultura más, como ejemplifica Latour (citado en Lander, 2000), “...*nosotros los occidentales no podemos ser una cultura más entre otras, ya que nosotros también movilizamos a la naturaleza. No movilizamos una imagen o una representación simbólica de la naturaleza como lo hacen otras sociedades, sino a la Naturaleza, tal como ésta es - o al menos como ésta es conocida por las ciencias- (...) ellos hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos al interior de esta confusión. Nosotros hagamos lo que hagamos, no importa cuan criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico*” (p. 24).

La necesidad de organización social y control de la vida humana en el emergente modo de producción capitalista hizo necesaria la conformación de una instancia central desde la cual coordinar los mecanismos de control. Esta fue el

Estado y los sistemas de Estados, garantes de la organización racional de la vida humana bajo criterios científicos. Por lo tanto, las ciencias sociales no son un elemento *aditivo* a los marcos de organización del Estado-nación y el establecimiento de una estructura social racialmente definida, sino que son elementos *constitutivos* de dichos procesos (Castro-Gómez, 2000). El desarrollo de las ciencias sociales a fines del siglo XIX, la economía, la ciencia política, la sociología, la antropología, la historia y también las disciplinas “psi” (psiquiatría y psicología), son necesarias para generar una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar, y en este sentido se puede conectar con la invención de Occidente, es decir, como en este relato de Europa sobre si misma, la modernidad y el discurso científico como su correlato, sería la culminación del progreso cultural, una nueva etapa alcanzada por Occidente producto de la evolución interna de sus tradiciones culturales; un nuevo estadio de desarrollo de la sociedad en los términos de Comte, cuyo modelo pasa a ser no solo deseable, sino normativo para el resto de las sociedades. No obstante, es evidente que este relato universal no podría ser inteligible sin la existencia de un Otro de quien distinguirse y diferenciarse, con lo cual el “nuevo mundo”, los proyectos civilizatorios prehispánicos son la otra cara de la modernidad, son el “pasado”, lo “inferior”, lo “tradicional”, el “salvaje”, como señala Santos (2005). Los indígenas al carecer de Estado y de Constitución, pasan a ser evidentemente representantes de una

forma de vida inferior, prehistórica, carente de todo derecho frente al colonizador (Lander, 2000).

Esta visión nos permite entender la modernidad y la conformación del sistema capitalista mundial como un proceso integral, global, que posiciona a Europa como su centro y al resto de las regiones como periferias y semiperiferias. No hay una civilización y unos valores que nacen en Europa y que se extienden gracias a su superioridad intrínseca hacia el resto del mundo como pretende hacer creer el discurso filosófico dominante, sino que sería un proceso dialéctico, las periferias son la otra cara de la moneda, de la misma moneda; Europa y “occidente” se construye mientras conquista, coloniza y subordina nuevas regiones. Por ejemplo, el liberalismo político y la democracia liberal son solo una cara de la moneda inicialmente preservada para el centro; la esclavitud, la encomienda, la hacienda, son las formas que promueve el sistema mundial en las áreas periféricas. Es decir, éstas no serían evidencia de la existencia de un “feudalismo” en América Latina, ni de la falta de una modernidad que aún no ha llegado, sino que son la forma en que el capitalismo y su geocultura ha existido y se ha desarrollado en dichas regiones.

### **Ciencias sociales y eurocentrismo**

La epistemología está geohistórica y políticamente situada y no es un espíritu que flota más allá de las lenguas, las instituciones y el capital (Mignolo, 2001). Para Wallerstein (2007) las ciencias sociales se constituyen como tales en un

contexto espacial y temporal específico: en cinco países liberales industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos) en la segunda mitad del siglo XIX. Tal como ejemplifica el autor, es poco probable que la experiencia de todo el mundo sea reducible a la de estos cinco países. En la misma línea surge el pensamiento del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2005) quien señala que la modernidad ha promovido un brutal desperdicio de la experiencia, de los conocimientos sociales construidos por otras culturas y civilizaciones, todos los cuales fueron reducidos a *conocimiento local, tradición, o mito*.

Europa (Estados Unidos es considerado una extensión de Europa para Wallerstein y, paradójicamente, también para Huntington) es quien produce conocimiento sobre el resto del mundo. Asia, África o América Latina, son meros objetos del conocimiento, en ningún caso lugares desde donde se pueda producir conocimiento. La relación entre *conocimiento y poder*, introducida para otros efectos por Foucault, ha sido transformado en el eje de la discusión sobre el eurocentrismo de las ciencias. Said (1990), en su clásico trabajo denominado *Orientalismo*, devela las conexiones entre el conocimiento producido acerca de una civilización, un territorio y su población, y el objetivo de dominación; el *orientalismo* es el estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Los estudios subalternos y postcoloniales de la India profundizarán cada vez más sobre el vínculo entre eurocentrismo, ciencias sociales y dominación

colonial, dándose la tarea de *provincializar* a Europa. Parafraseando a Chakrabarti; si Europa ya es hace tiempo sólo una provincia más en la economía mundial, quizás ya es tiempo de que pase a ser solo una provincia más en la producción de conocimiento mundial.

Mignolo (2003) ha mostrado que la ausencia de América Latina en las discusiones postcoloniales guarda relación con la versión anglocéntrica de la modernidad, según la cual ésta se inicia con la revolución industrial inglesa y por lo tanto la colonización de la India, el sur de Asia y África se corresponden con la modernidad, pero no así América Latina, que fue colonizada por una España y Portugal que no eran modernos, sino medievales (el norte de Europa se proclama como el centro del mundo, de la razón y de la modernidad, desplazando al sur de Europa a un estadio atrasado). Utilizando la noción de *sistema-mundo* de Wallerstein; Dussel, Quijano o Mignolo reclamarán que la colonización de América ya es una primera modernidad y el inicio del capitalismo, y que la Ilustración y la Revolución Industrial del siglo XVIII son una segunda modernidad que es secundaria en importancia para la historia de América Latina. En este punto el giro decolonial latinoamericano se distancia de Said, los estudios postcoloniales y subalternos del sur de Asia, para los cuales la obra de Wallerstein no es relevante, como si lo son Gramsci, Foucault y el postestructuralismo francés (Mignolo, 2003).

Afirmando este giro, los autores proceden a la “corrección” del sistema-mundo moderno propuesto por Wallerstein, como sistema-mundo *moderno/colonial*, para hacer explícita esta dualidad de la modernidad, que es inseparable de su cara colonial; e incluir el siglo XVI y los imperios de España y Portugal como los “primeros modernos”, pues son quienes abren el giro hacia el Atlántico y hacia la creación de un solo sistema-mundo global que articula unos procesos de producción, unas cadenas mercantiles y una división social del trabajo a escala planetaria, con un centro de poder en Europa (Mignolo, 2003). De este modo, reafirmando que la colonialidad es un fenómeno que se inicia con la colonización pero que se extiende mucho más allá de ésta, pues los estados nacionales se construyen sobre la misma matriz colonial, dichos autores muestran que el control de la subjetividad y la producción de conocimiento en América Latina ha sido mayoritariamente de carácter colonial, al asumir las premisas y los intereses de dominación que subyacen al saber europeo colonial. Articulando las dimensiones del *saber/poder* de Foucault, se hablará de la persistencia de la *colonialidad del poder* (jerarquización racial de la fuerza de trabajo, relación capital-trabajo, relaciones centro-periferia, etc.) y, consecuentemente, de la persistencia de una *colonialidad del saber* (idea de razas y su jerarquía, evolucionismo, desarrollismo, eurocentrismo, etc.), agregando además la *colonialidad del ser* (subjetividad, control de los roles de género, la familia y la sexualidad) (Mignolo, 2003; Qujano, 2000; Maldonado-Torres, 2007).

### **El giro decolonial: postmodernismo y crítica al eurocentrismo**

La crisis de la modernidad eurocéntrica ha generado varias propuestas para su superación o enfrentamiento. Por una parte Habermas, Giddens y otros, apelarán a la superioridad de la racionalidad europea y por lo tanto a recuperar el proyecto emancipador de la modernidad, mientras que los postmodernos asumirán una posición nihilista, condenarán la razón en cuanto tal como culpable. Una posición distinta es la asumida por los decoloniales pensadores latinoamericanos y también críticos como Santos (2005) y su postmodernismo opositor, desde donde se sostiene que “*el problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón terror de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años*” (Dussel, 1998, p. 32).

Las teorías de la dependencia y el pensamiento centro-periferia ya habían mostrado una diferencia colonial dentro de la estructura global del capitalismo, así como la filosofía de la liberación había llamado la atención de la imposición cultural en los pueblos latinoamericanos que negaba su identidad y su posibilidad de forjar un proyecto cultural propio. El actual giro decolonial promovido por los autores comentados busca recuperar el potencial de dichas tradiciones críticas, asumiendo también sus limitaciones y contradicciones, sobre

todo su tendencia al populismo, al esencialismo o la supuesta existencia de purezas culturales en la región que permitirían un proyecto cultural, político y económico único. Hoy los autores asumen la imposibilidad de dichas aspiraciones, y asumiendo la crítica postcolonial en la India y las discusiones postestructuralistas en Europa, renuncian a buscar alguna pureza o esencia latinoamericana, sino a rescatar las voces subalternas, el pensamiento fronterizo, lo que ha seguido existiendo de forma invisibilizada y subordinada por la modernidad en clave eurocéntrica, como elementos para construir un nuevo imaginario político y cultural descolonizador. Se trata de descolonizar la subjetividad y la producción del saber, pues esta dominación de la subjetividad no fue afectada sino fortalecida en la descolonización de inicios del siglo XIX.

La tarea de las ciencias sociales es enorme para este desafío. Se trata de deconstruir sus propios discursos, revelar sus conexiones con los mecanismos de poder y con la subalternización de determinados actores, cuyas formas de vida y de conocimiento han sido desvalorizadas, negadas o patologizadas, por su diferencia con el modelo europeo normativo. Entender el sistema mundo como *moderno/colonial*, permite hablar de márgenes, de periferias y fronteras, pues para muchos sectores de la población su forma de estar en la modernidad ha sido como excluidos o marginados. De este modo no se buscan ya purezas o esencias, sino develar los dispositivos de

construcción del “otro” que permiten su subordinación, y deconstruirlos críticamente.

Se trata de construir un “paradigma otro” (no otro paradigma) según Mignolo (2003) que no pretende superar a los existentes, ni establecer una nueva síntesis de conocimiento, sino solo el derecho a ser uno más, a coexistir. Un paradigma otro que permita articular una amplia gama de proyectos críticos de la modernidad desde la colonialidad, desde la *diferencia colonial*. Se trata de negar la lógica moderna que busca el establecimiento de un solo paradigma superior, para buscar una *diversalidad* de saberes y conocimientos que puedan dialogar entre sí. Superar la obsesión moderna con la *universalidad*, para dar paso al desafío de construir la *pluriversalidad*.

#### **El caso de los movimientos sociales y el estudio de la acción colectiva**

La lógica eurocéntrica moderna es muy profunda, e incluso sesga a destacados autores críticos, que aceptan con demasiada facilidad la distinción entre lo moderno (que siempre nace en Europa) v/s lo tradicional o atrasado (propio del sur). Así, se asume de antemano que nada nuevo puede venir desde el sur, el sur es solo un objeto de estudio pero no puede teorizar ni sobre si mismo, menos sobre las ciencias sociales o el sistema mundial. Como ejemplifica Sousa Santos (2005), autores como Dussel, Quijano, Mignolo o Escobar, están desarrollando una posición mucho más crítica y original que lo que la mayoría de los autores

producen en Europa, sin embargo, es muy difícil que tengan alguna aceptación en el centro por cuanto cuestionan los fundamentos de la superioridad europea en la producción de conocimiento. El pensamiento europeo, pese a ser menos original y visionario es el que se extiende por todo el globo y el que se consume de forma acrítica en todas las universidades de América Latina.

Un buen ejemplo, puede ser el trabajo desarrollado por Escobar (2005) y por Flórez-Flórez (2005) quienes trabajando en la línea de movimientos sociales han mostrado con mucha agudeza como persisten sesgos eurocéntricos en la mayoría de los estudiosos de la acción colectiva desde el primer mundo. Si en el primer mundo es posible que existan hoy “nuevos movimientos sociales” que representan una crítica de la modernidad y que ofrecen nuevos imaginarios socioculturales, organizativos y nuevos proyectos de convivencia social que permitirían superar la modernidad, esto es imposible en América Latina puesto que no hemos llegado a esa etapa postmaterial propia de las sociedades de la abundancia. Tal como lo ha mostrado con gran agudeza Escobar (2005), esta visión dicotómica (tradicional/moderno) que condena la acción colectiva latinoamericana a una mera demanda de servicios básicos al Estado, está presente a través de diversas formas, bastante explícitas, en el pensamiento de Laclau y Mouffe (1997), de Touraine y de Melucci. Como señala Escobar (2005) y Flórez-Flórez (2005) esto no es casual,

sino que tiene que ver con la mantención de algunos sesgos según los cuales nada nuevo puede venir del Sur, todo lo nuevo siempre debe moverse desde Europa hacia el resto del mundo. Esto limita el impacto de los movimientos sociales latinoamericanos, que son considerados incompletos, anclados en lo local y en la tradición, versus movimientos del primer mundo considerados globalizados, desterritorializados y postmateriales.

Por este motivo es que los movimientos indígenas, por ejemplo, tienden a ser comprendidos como movimientos de resistencia de la *tradicción* contra el avance implacable de la modernidad en su etapa globalizadora neoliberal. Por lo tanto tienen menos que ver con proyectos alternativos al neoliberalismo, con superar los límites de la política representativa liberal y con la construcción de nuevos imaginarios socioculturales y formas de socialización, que con mantener algo tradicional, *justo* antes de ser devorado por la modernidad (Flórez-Flórez, 2005). No obstante, para la crítica postcolonial es insostenible mantener estas categorías de análisis geopolítico coloniales, pues el 3er mundo, periferias o el sur, no representan niveles de desarrollo inferior o procesos de modernización más atrasados que el 1er mundo, sino que la forma en que estas regiones han formado parte de la modernidad ha sido como periferias colonizadas, dependientes y subdesarrolladas.

Así, el desafío actual es construir una lectura decolonial de los movimientos latinoamericanos

(por ejemplo los movimientos indígenas, feministas, sin tierra, etc.), mostrando que uno de sus principales logros ha sido justamente poner en tela de juicio las visiones desarrollistas y la quimera del progreso en clave liberal, con lo cual se evidencia que son movimientos que superan en la práctica los límites ilustrados y su lógica binaria *tradición/modernidad*, pues son movimientos que están buscando superar la modernidad (no en abstracto) sino tal cual como ésta ha existido en América Latina (Flórez-Flórez, 2005 y 2007).

### **A modo de conclusiones provisionarias**

El giro decolonial propuesto por los autores revisados es una gran apuesta para las ciencias sociales latinoamericanas, representando quizás el aporte más original y ambicioso producido en la región desde la teoría de la dependencia (Santos, 2005). Abre una enorme ventana de posibilidades para reinterpretar el pasado, buscar las voces subalternas de la historia que han sido acalladas por las voces privilegiadas por el discurso eurocéntrico (estado, héroes patrios, burguesía y proletariado, etc.), y de reinterpretar muchos pasajes de nuestra historia que han sido caracterizados como luchas de la tradición frente al implacable avance del progreso. Del mismo modo, también nos permite dar una lectura distinta a los fenómenos sociales contemporáneos, a las nuevas luchas sociales que avanzan en nuestra región (movimientos indígenas, autonomías territoriales, interculturalidad, medio ambiente, derechos colectivos, economías alternativas, democracia participativa, etc.),

invitándonos a entenderlas menos como demandas propias del atraso y el subdesarrollo o como señales de modernización, que como respuestas originales y luchas que buscan salidas alternativas a los problemas impuestos por el capitalismo global y su geocultura moderno/colonial. Por último, este debate también implica nuevos desafíos para nuestras lógicas de intervención social y los supuestos que subyacen a nuestras prácticas de trabajo, que siguen en gran medida atrapados en una gramática de progreso, desarrollo y modernización forzada.

### Referencias

- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención” del otro. En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Ed. Trotta.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Flórez-Flórez, J. (2007). Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En Castro-Gómez y

- Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Flórez-Flórez, J. (2005). Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales. En *Tabula Rasa*, N° 3, pp.71-96.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez y Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2003). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. En Walsh, García Linera y Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke university).
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.
- Mignolo, W. (2001). Introducción, en Mignolo, W. (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2005). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. En *Revista Tareas*, N° 119, enero-abril. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, pp. 31-62. Panamá.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina. En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall, 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein- Part I.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Sousa Santos, B. (2001), Las tensiones de la modernidad. En Monedero y Riera (eds.) *Porto Alegre. Otro mundo es posible*. 137-187. Barcelona: El Viejo Topo.
- Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Ed. Trotta.
- Wallerstein, I. (2007). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2006). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Wallerstein, I. (2003). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI, quinta edición en español.

\* Rodrigo Navarrete Saavedra, Asesor Asociación  
Indígena Newen Pu Lafkenche.

La correspondencia relativa a este artículo debe ser  
dirigida a

Rodrigo Navarrete Saavedra, Asesor Asociación  
Indígena Newen Pu Lafkenche [rans25@gmail.com](mailto:rans25@gmail.com)

Fecha de recepción: Noviembre de 2010

Fecha de aceptación: Enero de 2011