

# UNA LECTURA DECOLONIAL Y TRANSMODERNA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LATINOAMERICANOS: MÁS ALLÁ DEL ANÁLISIS EUROCÉNTRICO DE LOS SUJETOS

---

Cicerón Erazo Cruz\*  
Estudiante Maestría en Ética y Filosofía Política  
Filósofo y Profesor del Departamento de Filosofía  
Universidad del Cauca, Colombia.

## RESUMEN

La ponencia tiene como propósito exponer algunas ideas y reflexiones en torno a la noción de *sujeto* (movimientos sociales latinoamericanos) en el marco de la teoría decolonial, a partir de la perspectiva teórica ofrecida por Juliana Flórez Flórez en *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales* (2010). En ese contexto, se examina la posible relación entre el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad y la Transmodernidad. También, se evalúa la efervescencia y el desencanto de las lecturas (eurocéntricas) de los movimientos sociales en la década de los 80', como expresión de la negación del *sujeto* latinoamericano en tanto no moderno. Finalmente, se exponen algunos planteamientos orientados hacia la afirmación de este sujeto negado (y sus luchas) más allá y más acá de la modernidad.

## ABSTRACT:

This talk is aimed to show some ideas and reflections around the notion of Subject (The Latin-American social movements) from the De-colonial Theory, especially, from the perspective given by Juliana Florez Florez in her book *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales* (2010). In this context, I assess the possible relationship between The Modernity / Colonialism Research Program and the Transmodernity. Well I assess the effervescence and disenchantment of the (euro-central) readings of the social movements in the eighties, as expression of negation to the Latin-American Subject, as non-Modern. Finally, I show some approaches to affirmation of this negated subject (and his struggles) this side and beyond of the Modernity.

---

\* Filósofo y Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca. Actualmente adelanta estudios de Maestría en Ética y Filosofía Política en el Instituto de Estudios de Posgrados en Ciencias Humanas y Sociales de la misma universidad. Miembro del Grupo de Investigación "Cultura y Política" de la Universidad del Cauca. Email: cayodu@gmail.com

## 1. Giro decolonial y Transmodernidad

Si bien no es fácil ofrecer una definición del término *Giro decolonial*, como asegura Juliana Flórez, de acuerdo con Walsh, éste es asumido como “el hecho de identificar, visibilizar y alentar lugares de exterioridad a la modernidad, como una lucha continua y de absoluta vigencia”. Más aún: “Supone impulsar interrelacionamientos que no tienen la pretensión de asumir la perspectiva del otro, sino de permitir que la diferencia intervenga en uno”. El Giro decolonial, también supone “reinscribir en la genealogía del pensamiento a intelectuales que por la Colonialidad del saber fueron suprimidos” (Mignolo) (Flórez, 2010: 91). En ese mismo horizonte argumentativo, algunos autores (Castro-Gómez) relacionan el *Giro decolonial* con el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad o PM/C. Juliana Flórez considera que el PM/C procura hablar, sobre y desde un paradigma distinto al eurocéntrico; esto es: “Desde las perspectivas coloniales latinoamericanas y del Caribe; sobre y desde las historias locales a las que les fue negado potencial epistémico” (Flórez, 2010: 85).

Mientras tanto, de la Transmodernidad se puede argüir: es un más allá trascendente a la Modernidad y la Postmodernidad occidentales; un proyecto mundial de liberación surgido en la periferia que asume, valora y potencializa lo despreciado y considerado como “nada” por el Centro. La Transmodernidad evidencia la existencia de culturas actuales y anteriores a la Modernidad hegemónica, culturas y proyectos desarrollados “junto” a la modernidad y

que cuentan con un potencial de humanidad suficiente para ejecutar planes alternos al capitalismo.

Definidas parcialmente las dos propuestas encontramos múltiples relaciones. No obstante, es necesario puntualizar, teniendo en cuenta nuestro propósito, al menos dos. Primero, la Transmodernidad se relaciona con el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad o *Giro decolonial*, en tanto ambos ejercicios ponen al descubierto algo que muchos no querían ver: a la modernidad le es inherente y constitutiva la Colonialidad. Y en ese sentido, segundo, las lecturas decoloniales al igual que las transmodernas alimentan la *exterioridad* que no ha sido subsumida y que se constituye en fuente de resistencia más allá y más acá de la Modernidad europea. La Transmodernidad y la Decolonialidad, a mi modo de ver, afirman la “razón del Otro”, de las víctimas, del otro *sujeto* (los movimientos *sociales* latinoamericanos).

## **2. De la efervescencia al desencanto: algunas lecturas eurocéntricas de los movimientos sociales latinoamericanos.**

La proliferación de Nuevos Movimientos Sociales (NMS) fue evidente en las últimas décadas del siglo XX. Más allá de las reivindicaciones económicas surgen conflictos alrededor del territorio, de la sexualidad y el género, de la paz y la defensa de la naturaleza, de la etnia, de los jóvenes, los urbanos y los *sin*. No obstante, advierte Flórez, si bien en América latina los movimientos sociales proliferan en la década de los 80s al igual que en otras regiones del planeta, estos, a primera vista (lecturas eurocéntricas), no retan los

límites de la modernidad y por tanto no ofrecen alternativas a ésta. Dicho esto surgen algunos interrogantes: ¿Por qué los movimientos latinoamericanos no son considerados actores críticos de la modernidad? ¿Por qué los movimientos en Latinoamérica no se configuran en *movimientos sociales* propiamente dichos y son calificados como *sociohistóricos, culturales o populares*?

La década de los 80, reitero, es la década de la transformación (mundial) de la acción colectiva. El hasta entonces *sujeto* revolucionario o actor de la transformación política, económica y social (la clase obrera) es desplazado (más no negado) por un nuevo sujeto político ubicado más allá de la fábrica, de los ámbitos laboral y jurídico. Los NMS permiten dar cuenta de una acción colectiva independiente de los partidos políticos e incluso del mismo Estado, ya que su interlocutor directo además de éste, es la Sociedad Civil. Respecto a los NMS escribe Juliana Flórez:

Sus *objetivos* ya no estaban orientados a controlar el Estado (como productor de lo social), sino a promover ante él una democracia igualitaria y participativa. Sus *demandas* habían pasado del ámbito económico-material al cultural-simbólico; la producción como principal *esfera de acción* había sido reemplazada por la distribución y el consumo. Su *estructura organizativa* era más reticular, horizontal, fluida, participativa y descentralizada, que jerárquica y centralizada. Sus *estrategias* se desplegaban en los espacios micro de la vida cotidiana. Su *escenario* de acción había pasado de la fábrica y el campo a las ciudades (2010: 36).

Los NMS (europeos) retan los enfoques funcionalistas (o desarrollistas) y marxistas modernos predominantes hasta la década de los 70. Es así como el énfasis deja de ser el desarrollo (material) de las sociedades o su transformación revolucionaria, pues pareciese

que esas formulas se quedan cortas o no respondes a las nuevas exigencias. Del mismo modo, los NMS suponen un *reto* a la modernidad, en tanto se anteponen a la separación economía-política, al colapso ecológico, a la universalización de los derechos del hombre; esto es, a la homogenización, al reinado moderno del Uno: le apuestan a las diversidades identitarias. Los Nuevos Movimientos Sociales son una afrenta al pensamiento decimonónico. En pocas palabras, el surgimiento de los NMS es la respuesta “a los límites de seguir pensando el futuro de la humanidad en términos modernos”. Pero no solo eso, los Nuevos Movimientos Sociales *ofrecen alternativas* a la modernidad. Es así que:

Los movimientos *obreros* ofrecerían alternativas a la acumulación de capital en el actual contexto de mercados competitivos; los *ecologistas* lo harían frente a la transformación industrial de la naturaleza [ensayan modos de producción que subvierten la lógica desarrollista del progreso]; los *movimientos pacifistas*, ante el control militar de los medios de violencia; y, por último, los *movimientos democráticos* serían los llamados a dar alternativas al control de la información y la falta de supervisión social [van más allá de la política moderna entendida como democracia representativa] (Flórez, 2010: 42).

Estas precisiones permiten perfilar las respuestas a los interrogantes antes planteados. Y es que, aclara Flórez, los linderos entre los “viejos” (los clasistas) y los nuevos movimientos (los identitarios) se hacen difusos en Nuestra América. “Los movimientos de América latina a pesar de centrarse en la esfera de la distribución y el consumo, no podían considerarse NMS, pues sus demandas seguían ancladas al ámbito material” (Flórez, 2010: 42). En los movimientos latinoamericanos no es clara la dicotomía cultura-economía, en tanto confluyen las demandas ancladas en el ámbito cultural y simbólico y las exigencias económico-materiales. Por otra parte, la reclamada autonomía de los NMS de los años 80s

respecto a los partidos y el Estado tampoco es evidente en esta parte del globo. Los movimientos latinoamericanos parecen adherirse, en algunos momentos, a partidos políticos que responden o reivindican, de cierta forma, sus exigencias. Con el Estado sucede lo mismo en tanto tienden a contar con él al reproducir dinámicas clientelistas, y cuando no negocian con el Estado “tampoco salvan su autonomía, pues proliferaron en regímenes dictatoriales y/o autoritarios que impiden la formación de una sociedad civil de la cual aquellos tendrían que emerger” (Flórez, 2010: 42)<sup>1</sup>.

La posibilidad que tienen los NMS del norte, como lo acabamos de ver, de retar y hacer propuestas alternas a la modernidad, no parece ser propia de los movimientos latinoamericanos. Este hecho, arguye Flórez, da lugar al desencanto de las teorías de los movimientos de esta parte del mundo, o lo que es lo mismo, a las lecturas eurocéntricas, que no solo objetan su carácter crítico de la modernidad, sino que les niega la condición misma de *movimiento social* (de *sujetos* de transformación social). Así encontramos en primer lugar, los argumentos de Touraine. Para este autor, debido a la dependencia económica de estas regiones (periféricas) y a la ya citada intervención del Estado en todas las esferas de la vida social: “Las acciones colectivas de esas regiones terminan conformando, sobre todo, *movimientos sociohistóricos*, en el sentido de que son acciones colectivas que buscan un proceso de cambio histórico y de desarrollo, orientado hacia la obtención de una mayor participación en el sistema político” (Flórez, 2010: 65).

---

<sup>1</sup> El primer problema que enfrentan los movimientos latinoamericanos es la no dicotomía economía-cultura y su falta de autonomía respecto de los partidos políticos y el Estado, sea por una u otra razón.

*Movimientos culturales* es el otro calificativo de los movimientos latinoamericanos. Culturales y no sociales en tanto se acentúa lo cultural al interior de la sociedad; es decir, se resalta lo diverso y contradictorio del conjunto social y su relación con el poder. Lo fundamental es este punto es señalar que, según Juliana Flórez, para Touraine en Latinoamérica y el Sur global en general:

Estamos, pues, frente a los movimientos sociohistóricos o culturales, pero nunca ante movimientos sociales, dado que la acción colectiva latinoamericana no ha conducido a una participación en el sistema político que haya trazado su propia historicidad, como si lo han hecho los movimientos sociales de las democracias de los países desarrollados. Sus demandas siguen ancladas en la ilustración: aumentar la participación política, alcanzar el desarrollo, etc (Flórez, 2010: 66).

Por otro lado, encontramos las lecturas de Laclau y Mouffe. Para estos autores, las luchas de los movimientos sociales del Centro son *luchas democráticas* a diferencia de las *luchas populares* de los movimientos de la Periferia. Esto significa que en la periferia la diversidad de luchas propias del centro se reducen a su mínima expresión, en tanto quedan ancladas en cierto economicismo, lo que hace que los movimientos más que sociales sean *Movimientos Populares*. Los autores señalan claramente: “En los países del Tercer Mundo la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación tendería desde el comienzo a dotar a la lucha popular de un centro, de un enemigo claramente definido y único [y por ende] la diversidad de las luchas es más reducida” (Laclau y Mouffe, 1997 citado en Florez, 2010:70).

Dicho esquemáticamente, Juliana Flórez plantea que tanto la lectura de Touraine, como la de Laclau y Mouffe, hacen profundas objeciones al potencial de los movimientos sociales

latinoamericanos y del Sur. Para los autores citados: “En las regiones donde todavía no ha terminado de llegar la modernidad, poco pueden hacer sus movimientos para cuestionarla. Sus acciones, si acaso, son para alcanzarla (Florez, 2010:71). Según los autores (y la autora), los movimientos latinoamericanos deberían, primero, alcanzar la modernidad ilustrada y luego superarla. Esa es su tarea histórica. No obstante, abandonar la “premodernidad” supone olvidar las tradiciones; o lo que es lo mismo, subsumirlas o doblegarlas en aras de inscribirse en ella ¿Están los movimientos latinoamericanos dispuestos a hacerlo? Más aun ¿Es posible en Latinoamérica atravesar la frontera hacia la modernidad o acaso ya se hizo? ¿La globalización (modernizadora) terminará por doblegar la alteridad de las identidades colectivas periféricas? O, en términos de Melucci: ¿Tarde o temprano de ser el *otro* se pasara a ser el *mismo*?

A mi modo de ver, la tarea de los movimientos latinoamericanos no es esperar la llegada y la realización en la periferia del proyecto decimonónico que hoy trae la globalización neoliberal. Es irrisorio e iluso esperar la llega y el anclaje en la modernidad para desarrollar el potencial que tienen los movimientos sociales latinoamericanos. No hay nada que esperar, ya que desde la periferia no solo se ha cuestionado y se está cuestionando la modernidad, se está, además, proponiendo alternativas a la misma. Entonces ¿Es posible hacer otra lectura de los *movimientos sociales* latinoamericanos? ¿Es plausible “*cambiar los términos de la discusión*”?

### **3. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales o la afirmación del *sujeto latinoamericano desde la decolonialidad.***

Las lecturas anteriores, en todo caso eurocentradas, obligan a dar cuenta o a hacer una lectura decolonial de los movimientos sociales latinoamericanos; o lo que es lo mismo, a superar la *visión eurocéntrica de la modernidad*. Miremos entonces en qué consiste la lectura decolonial (y transmoderna) de los movimientos sociales en la perspectiva de Juliana Flórez. La autora señala seis claves que permiten una lectura decolonial de los movimientos sociales; no obstante, en este análisis solo me detendré en las dos primeras (*Redefinición espacio-temporal de la modernidad* y *La Colonialidad como la otra cara de la modernidad*) en tanto, a mi modo de ver, estas dos dan cuenta de las cuatro<sup>2</sup> siguientes.

El primer paso, en procura de descentrar a Europa y superar el análisis eurocéntrico de los movimientos sociales, lo da Enrique Dussel. La Transmodernidad pone al descubierto lo inadvertido por los análisis de los movimientos sociales antes expuestos: *La primera modernidad*. Dussel analiza dos paradigmas de la modernidad: el eurocéntrico y el mundial. El primero supone lo descrito por Hegel y los románticos, a saber: el desarrollo y la “superioridad” europea se debe a condiciones intrínsecas o características internas de su cultura, no le debe nada a nadie. El segundo horizonte permite entender que Europa no es un sistema independiente, es una parte del Sistema-Mundo, su Centro<sup>3</sup>.

---

2 Doble gobernabilidad moderna, Colonialidad del poder, Provincializar Europa, Hermenéutica del surgimiento.

3 “La centralidad de Europa en el sistema mundo no es fruto solo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración de Amerindia que le dará a Europa ventaja comparativa determinante

La *modernidad eurocéntrica* (la supuesta supremacía autopoietica europea) se logra en la medida que la invasión (1492), es decir la *modernidad hispánica* (o primera modernidad), es relegada por la segunda modernidad (Renacimiento, Reforma, Ilustración, Revolución Francesa e Industrial, etc.). Dicho de otra manera, la expresión de Descartes del *ego cogito* en 1636 (segunda modernidad) será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: *el ego*, origen absoluto de un discurso solipsista y encubridor de la Otridad periférica colonizada desde 1492. Reconocer la *Primera modernidad* supone, entonces, el reconocimiento de los otros *sujetos* (los amerindios, los negros, la mujer violentada). Hablar de 1492 como la fecha del nacimiento de la modernidad presume que los movimientos sociales latinoamericanos, con sus luchas (contra la esclavitud, la colonización, la muerte), siempre ha enfrentado a la modernidad ¿Por qué?

Más allá de las barricadas francesas, de las cooperativas owenistas, el movimiento luddista (prototipos del *sujeto* revolucionario y de los movimientos sociales de la modernidad eurocentrada, y referentes de los NMS del Centro), sostiene Juliana Flórez, está el movimiento cimarrón, la rebelión de Tupac Amaru, los Revolucionarios haitianos, las revueltas de San Juan; en síntesis, el *Otro sujeto*. En la periferia resiste el sujeto o movimiento social latinoamericano, que cuestiona las bases mismas de la modernidad y el

---

sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China” (Dussel, 1998: 51). El hecho de que haya sido España el país invasor de América, más que evidenciar la centralidad histórica europea, ratifica que Europa (occidental) hasta 1492 era periferia del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, cuyo centro era la India.

sistema capitalista (el esclavismo y el tributarismo, entre otros males modernos), en tanto es parte integral de la misma desde el inicio (1492). Estos movimientos periféricos hacen reparos a la modernidad ya que cuestionan el derecho del europeo de “ocupar, de dominar y gestionar las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas” (Dussel, 1998: 59). Definitivamente: “Arrastrar el estudio de la acción colectiva a la primera modernidad permite trazar una trayectoria mucho más profunda de los movimientos de la región” (Flórez, 2010: 96).

La lectura decolonial y transmoderna de los movimientos sociales latinoamericanos, supone en esta misma dirección, poner al descubierto algo que muchos teóricos de los NMS no querrían ver: a la modernidad le es inherente y constitutiva la Colonialidad; y no hay, no puede haber, la una sin la otra. En: “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, Walter D. Mignolo, escribe:

La modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad. Por consiguiente, hoy la expresión común *modernidades globales* implica *colonialidades globales*, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la *colonialidad*, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes: si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco pueden haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico de hoy. Por lo tanto, la manera de pensar y de hacer descolonial surgió, a partir del siglo XVI, como respuesta a las inclinaciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados, y aplicados, en el mundo no europeo (Mignolo, 2001: 39).

Esto permite entender que los movimientos del tercer mundo vienen cuestionando la modernidad desde la invasión misma, y no necesitan que la globalización traslade los

proyectos modernos a la periferia. La relación indisoluble Modernidad-Colonialidad y con ella el *Mito moderno*, evidencian, por un lado, la denuncia a la violencia de la Modernidad y, por otro, lo ya anunciado: la afirmación de la “razón del Otro”, de las víctimas (el otro sujeto). Que la modernidad suponga la Colonialidad permite argumentar la existencia de los *movimientos otros*, que anteponen la vida ante la colonización, ante la muerte generalizada y cotidianizada por el Centro. Definitivamente, las diferentes culturas y movimientos latinoamericanos producen una respuesta variada al desafío moderno-colonial e irrumpen renovadas en un horizonte cultural “más allá y más acá” de la Modernidad.

### **A manera de conclusión**

El análisis o la lectura decolonial y transmoderna de los movimientos sociales latinoamericanos colapsan las lecturas en perspectiva eurocéntrica. Esta primera afirmación reta a parte de la academia que espera que la globalización termine de “modernizar” el mundo para que las luchas periféricas puedan ser luchas que realmente confronten y propongan alternativas a la modernidad o al proyecto decimonónico. El *Giro decolonial*, impulsado por el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad latinoamericano, le apuesta a pensar:

Cómo asumir que los movimientos contemporáneos se caracterizan por auto producir su historicidad, sin dar por sentado que todo escenario de lucha deba ser el de una economía desarrollada y una sociedad modernizada (en la línea de Touraine); o, así mismo, pensar cómo analizaríamos un movimiento en términos de su capacidad hegemónica, de su capacidad para articular una pluralidad de posiciones de sujeto, sin esperar que deban alcanzar un mismo umbral democrático para aspirar a

radicalizar sus procesos políticos (en el sentido de Laclau y Mouffe)  
(Florez, 2010: 78).

La Decolonialidad no le apuesta tampoco, a que las acciones colectivas periféricas o “premodernas” se dobleguen ante el proyecto ilustrado. Las luchas de los sujetos revolucionarios y/o los movimientos sociales tercermundistas no desaparecen ante la globalización neoliberal; por el contrario, se hacen cada vez más vigentes y presentan proyectos de transformación radical a la modernidad y al capitalismo (el *vivir bien* y el *buen vivir* se levantan desde el Sur contra el *desarrollo*, por solo colocar un ejemplo).

Los movimientos sociales latinoamericanos no solo han resistido desde el origen mismo de la modernidad (1492); hoy, como bien lo señala Flórez recogiendo a Sousa Santos, la resistencia se mantiene: “Las organizaciones, movimientos y comunidades están resistiendo la hegemonía del capitalismo, al embarcarse en alternativas fundadas en lógicas no capitalistas (equidad, solidaridad y protección de la naturaleza) [...] los movimientos están explorando un amplio rango de alternativas para los distintos ámbitos de la modernidad” (Flórez, 2010: 103).

Finalmente, las lecturas decoloniales y transmodernas muestran otro *sujeto* histórico, ubicado en un más allá trascendente pero participante de la modernidad. Un sujeto, que si bien reta y propone alternativas, no ofrece soluciones simples y fórmulas mágicas que permitan construir verticalmente ese *Otro mundo posible*. La Decolonialidad y la Transmodernidad no bogan por ese movimiento social o sujeto histórico único, universal y heroico; prefieren “visibilizar e inventar salidas diversas, simultaneas y hasta

contradictorias, pero que recojan la complejidad de los problemas que se busca afrontar” (Flórez, 2010: 103).

### Referencias bibliográficas

- Borón, Atilio A. y Gladys Lechini. 2006. *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*. CLACSO. Buenos Aires.
- Dussel, Enrique. 1994. 1994. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen de mito de la modernidad*. Plural editores. La paz.
- \_\_\_\_\_ 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid.
- Erazo, Ciceron. 2011. *Los Empobrecidos: el punto de partida de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Red Colombiana de Gestores y Creadores Culturales. Cali.
- Flórez Flórez, Juliana. 2010: *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- García Linera, Alvaro. 2010: Entrevista. “El sujeto revolucionario es el que hace la revolución”. En Alainet, página web.
- Quijano, Aníbal. 2001. *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*. Península. Barcelona.
- Restrepo, Eduardo y Rojas Axel. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

- Rodríguez, Manuel Guillermo. 2007. *¿Filosofía política?... Al Sur*. Utopía Textos: Bogotá.
- Rosa M, Rodríguez M. 2007. "Transmodernidad. La globalización como totalidad transmoderna". En: *Revista Observaciones Filosóficas - N° 4*.