

**DESCOLONIZANDO LOS PARADIGMAS DE LA ECONOMÍA-
POLÍTICA: TRANSMODERNIDAD, PENSAMIENTO FRONTERIZO
Y COLONIALIDAD GLOBAL**

Ramón Grosfoguel
University of California-Berkeley

¿Es posible producir una política radical anti-sistémica mas allá de las políticas de identidad? ¿Es posible articular un cosmopolitanismo crítico mas allá de los discursos nacionalistas y el colonialistas? ¿Podemos superar la tradicional dicotomía entre los paradigmas de la economía política y los estudios culturales? ¿Es posible movernos mas allá del reduccionismo económico y el culturalismo? ¿Cómo superar la modernidad eurocentrada sin tirar a la basura los elementos emancipadores de dicha modernidad como hacen los fundamentalistas eurocéntricos primermundistas y los fundamentalistas eurocéntricos tercermundistas? Este trabajo propone que una perspectiva epistémica desde una geopolítica del conocimiento alterna en la diferencia colonial tiene mucho que contribuir a este debate. Contribuye a una perspectiva crítica descolonizadora más allá de las dicotomías y oposiciones binarias arriba mencionados y a una redefinición/descolonización de la manera como entendemos el capitalismo como sistema-mundo. Además discute, como alternativas políticas y epistémicos, la transmodernidad (Dussel 2001), el pensamiento fronterizo (Mignolo 2000) y la socialización del poder (Quijano 2000) como salidas al atolladero y las pesadillas globales a que nos han llevado las utopías eurocéntricas de derecha e izquierda.

I. Epistemología Crítica

El primer punto a discutir es la contribución a los problemas epistemológicos de las perspectivas que nacen de alteridades etno-raciales y feministas. La hegemonía de los paradigmas eurocéntricos ha constituido la filosofía occidental y las ciencias en el sistema-mundo Europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal en los últimos 500 años. La epistemología eurocéntrica hegemónica asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las feministas negras y chicanas en los Estados Unidos (Moraga y Anzaldua 1983) así como pensadores del tercer mundo dentro y fuera de los centros metropolitanos (Mignolo 2000) nos recuerdan constantemente que siempre hablamos/enunciamos desde una localización particular en las relaciones de poder. Nadie escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas, y espirituales del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. La feminista norteamericana Donna Haraway (1988) plantea que nuestros conocimientos siempre están situados. Las feministas negras han llamado a esta perspectiva la epistemología desde un punto de vista afro-centrado (Collins 1990) mientras que el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel (1977) desde los años setenta ha llamado a esto la “geopolítica del conocimiento” (Dussel 1977) y, siguiendo a Frantz Fanon (1967) y a Gloria Anzaldua (1987), habría que hablar de la “corpo-política del conocimiento”. Es decir, que la epistemología tiene color y sexualidad.

El asunto aquí no es una cuestión de valores sociales en la producción de conocimientos o el hecho de que nuestros conocimientos son siempre parciales. El punto central de las perspectivas epistémicas alternas es el lugar epistémico de enunciación, esto es, la localización geopolítica y corpo-política del sujeto que habla/enuncia en las coordenadas del poder global. En la filosofía y las ciencias occidentales el sujeto que habla siempre queda escondido, encubierto y borrado del análisis. La localización étnica, sexual, racial, de clase o de género del sujeto que enuncia está siempre desconectada de la epistemología y la producción de

conocimientos. Por medio de esta borradura entre la localización del sujeto en las relaciones de poder y la epistemología, la filosofía occidental y sus ciencias logran producir un mito universalista que encubre, esto es, que esconde quien habla y cuales es la localización epistémica en las relaciones de poder desde la cual el sujeto habla. Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2003) ha llamado la epistemología del “punto cero” que caracteriza a las filosofías eurocéntricas. El “punto cero” es el punto de vista que esconde y encubre su propio punto de vista particular como si estuviera más allá de todo punto de vista, es decir, el punto de vista que se representa a sí mismo como no teniendo ningún punto de vista. Esta es la perspectiva que asume la mirada desde el ojo de Dios que siempre encubre y esconde su epistemología particular bajo un discurso universalista. Históricamente esto ha permitido al hombre blanco, occidental (el género es intencional aquí) autorepresentar su conocimiento como el único capaz de adquirir universalidad y de descartar los conocimiento no-occidentales como particularistas y, por tanto, incapaces de adquirir universalidad. La “ego-política del conocimiento” inaugurada con René Descartes en el siglo 17, inaugura el mito del sujeto que piensa desde el ojo de Dios. Esta “ego-política del conocimiento” pone al hombre europeo donde antes se ponía a Dios. Sin embargo, como ha señalado Enrique Dussel (1977), el ego cogito cartesiano del “yo pienso luego soy” está precedido por 150 años del ego conquistus Europeo de “yo conquisto luego soy”. Es decir, que las condiciones históricas, políticas y económicas de posibilidad para que un sujeto se piense como si estuviera fuera del tiempo y el espacio, con la arrogancia de reclamar tener una vision universalista que seculariza el ojo de Dios, es el Ser imperial, el estar en posición de poder global de dominación y explotación sobre el resto del mundo.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños imperiales/globales occidentales del hombre europeo. Es importante aclarar que con la expansión colonial europea, la noción de “europeo” ya no se remite a una región particular del mundo que llamamos “Europa”. La noción de “europeo” nombra una localización de poder en la jerarquía etno-racial global. Por eso “europeo” aquí se refiere no solo a las poblaciones de Europa, sino también a las poblaciones de

origen europeo en todas partes del mundo que gozan de los privilegios de la supremacía blanca en relación a poblaciones de origen no-europeo. Me refiero por “europeos” a euro-norteamericanos, euro-latinoamericanos, euroc-australianos, etc.

Por medio del encubrimiento de la localización particular del sujeto de enunciación, fue posible para la expansión y dominación colonial europea construir una jerarquía de conocimientos superiores versus conocimientos inferiores y, por tanto, de seres superiores versus seres inferiores en el mundo. Pasamos de los pueblos sin escritura (pictografía en lugar de letras) en el siglo 16, a los pueblos sin historia en el siglo 18, a los pueblos sin civilización en el siglo 19, a los pueblos sin desarrollo a mediados del siglo 20 y ahora a los pueblos sin democracia a comienzos del siglo 21. Pasamos de los derechos de los pueblos (ver el debate Sepúlveda/de las Casas) en el siglo 16, a los derechos del hombre en el siglo 18, a los derechos humanos a fines del siglo 20. Todos discursos que forman parte de los diseños globales imperiales articulados a la simultánea producción y reproducción de la división internacional del trabajo entre centros y periferias que se superpone de manera compleja y enredada a la jerarquía etno/racial global entre Europeos y no-Europeos. ¿Cuales son las implicaciones de esta crítica epistémica desde la “geopolítica del conocimiento” para la descolonización en la producción de conocimientos y para la descolonización del concepto de capitalismo en las ciencias sociales?

II. Colonialidad del poder y el patrón de poder moderno/colonial

Los estudios sobre la globalización y los paradigmas de la economía-política, con muy pocas excepciones, no han tomado en serio las implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene desde localizaciones alternas en la diferencia colonial y que se expresan en la academia a través de los estudios étnicos y los estudios de la mujer. La ego-política del conocimiento, en

lugar de la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento es la epistemología que predomina en los paradigmas de la economía-política. Todavía los estudios sobre la globalización y los paradigmas de la economía-política continúan produciendo conocimientos desde la perspectiva del hombre occidental del “punto cero” y con pretensiones de ser una mirada desde el ojo de Dios. Como veremos a continuación esto ha conllevado serios problemas en la manera como se conceptualiza el capitalismo global.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista eurocentrado, es decir, desde Europa expandiéndose hacia el resto del mundo (como hacen la mayoría de los teóricos del capitalismo global), lo que obtenemos es un relato donde los orígenes del sistema-mundo capitalista es principalmente producido por la competencia económica inter-imperial entre Europeos a fines del siglo 15. El motivo principal para la expansión colonial europea fue la necesidad de encontrar rutas más cortas para el comercio con Oriente (de Europa, pues como siempre no recuerda Enrique Dussel, para nosotros en las Américas sería nuestro occidente). Esto llevó al accidente de lo que desde una perspectiva eurocéntrica se ha llamado el “descubrimiento”, que produjo la colonización española/portuguesa de las Américas. Desde este punto de vista eurocentrado, el sistema-mundo capitalista sería principalmente un sistema económico, es decir, una relación de trabajo que explica la conducta de los actores sociales dominantes por la lógica económica de hacer ganancias manifestada en la extracción de plusvalía y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Mas aún, el concepto de capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas, las relaciones de trabajo sobre otras relaciones de poder. Por consiguiente, en estos paradigmas se privilegian las relaciones de producción que la expansión capitalista/colonial europea produce en todo el mundo y las nuevas estructuras de clase típica del capitalismo y contrarias a los sistemas sociales y relaciones de poder existentes antes de la llegada de los europeos. En esta narrativa el análisis de clase y las estructuras económicas se privilegian sobre otras relaciones de poder.

Sin pretender negar las contribuciones de los paradigmas eurocéntricos de la economía-política al entendimiento de los orígenes del capitalismo y la importancia de la acumulación incesante de capital a escala mundial junto con la emergencia de una particular estructura de clases asociada al nuevo sistema capitalista global, levanto las siguientes preguntas epistémicas que nos remiten a la geopolítica del conocimiento de la filosofía de liberación de Enrique Dussel y la corpo-política del conocimiento de Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa: ¿Cómo el sistema-mundo capitalista sería reconceptualizado si cambiamos el lugar de enunciación de un hombre Europeo hacia una mujer indígena en las Américas sea la cacique Anacaona en el siglo 16, Rigoberta Menchú en Guatemala y Domitila en Bolivia hacia un negro esclavo en las Américas como Frederick Douglass en los Estados Unidos? La primera implicación del cambio en la geopolítica del conocimiento es que lo que arribó a las Américas a fines del siglo 15 no fue únicamente un sistema económico, dividido entre capital y trabajo, de producción de mercancías para vender por una ganancia en el Mercado mundial. Lo que llegó a las Américas fué un paquete enredado y múltiple de relaciones de poder más amplio y más abarcador que bajo una perspectiva reduccionista económica propia de ciertas vertientes del pensamiento eurocéntrico no es posible entender.

Si nos localizamos, epistémicamente hablando (pues sería imposible localizarnos realmente y mucho menos representarla), en una perspectiva epistémica de una mujer indígena lo que llegó a las Américas fué un sistema mucho más complejo que lo que nos propone la representación tradicional de los paradigmas de la economía política.

Un hombre/europeo/capitalista/militar/patriarcal/blanco/heterosexual/masculino llega a las Américas y establece simultáneamente en el tiempo y el espacio varias jerarquías/dispositivos de poder globales enredadas entre sí. La siguiente es una lista de algunas de las jerarquías más importantes que para propósitos de exposición las indico separadamente pero que en la realidad histórica concreta están enredadas, entrelazadas entre sí y que no pueden ser pensados separados unos de otros:

- 1) una jerarquía de clase donde el capital domina y explota una multiplicidad de formas de trabajo (esclavos, semi-siervos, reciprocidad, pequeña producción mercantile simple, trabajo asalariado, servidumbre, share cropping, etc.) desde el siglo 16 hasta nuestros días (hoy día hay millones de esclavos en el mundo en lugares como India y Brazil trabajando en maquiladoras y en la agricultura)
- 2) una división internacional del trabajo entre centros y periferias donde el capital organiza las múltiples formas de trabajo en la periferia o en posiciones periféricas al interior de los centros con formas coercitivas y autoritarias mientras que en los centros localizan las formas de trabajo mejor remuneradas y más “libres” (Wallerstein 1974);
- 3) un sistema inter-estatal global de organizaciones e instituciones político-militares controlada por los hombres europeos e institucionalizada en administraciones coloniales (Wallerstein 1979);
- 4) una jerarquía etno/racial global que privilegia a los hombres europeos sobre los pueblos no-europeos (Quijano 1993, 2000);
- 5) una jerarquía de género que privilegia a los hombres sobre las mujeres y el patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak 1988, Enloe 1990);
- 6) una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas (es fundamental recordar que en muchos de los pueblos indígenas en las Américas antes de la colonización europea no consideraban las relaciones sexuales entre los hombres o entre las mujeres como patológicas y no

tenían en sus cosmologías un concepto o una ideología homofóbica);

7) una jerarquía espiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales institucionalizadas a través de la globalización de la iglesia cristiana (católica y, más adelante, protestante);

8) una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos occidentales sobre las cosmologías y conocimientos no-occidentales institucionalizados a través del sistema global de universidades; los “otros” producen religión, folklore, mitos, pero nunca teoría o conocimientos

9) una jerarquía lingüística entre lenguas europeas y lenguas no-europeas donde en la producción de conocimientos y en la comunicación donde se privilegia a las primeras y se subalterniza a los segundos como creadores de folklore o de culturas pero nunca de teoría o de conocimientos.

No es un accidente que esta conceptualización del sistema-mundo que estamos proponiendo, cuestione las conceptualizaciones tradicionales producidas por los pensadores eurocentrados del Norte y del Sur. Siguiendo las propuestas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano (1991; 1998, 2000), podríamos conceptualizar el presente sistema-mundo como una heterogeneidad-histórica estructural con un específico patrón de poder que él llama la “colonialidad del poder” o el “patrón de poder colonial”. Este patrón de poder afecta todas las dimensiones de la existencia social tales como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo (Quijano 2000). El siglo 16 inicia un nuevo patrón de poder que para fines del siglo 19 cubre todo el planeta. En mi lectura de Quijano, y aplicando la noción de la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento, conceptualizo la “colonialidad del poder” como un sistema enredado de múltiples y

heterogéneas formas de jerarquías/dispositivos sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas, y raciales de dominación y explotación a escala mundial. Una de las varias innovaciones de la perspectiva de la colonialidad del poder es cómo la idea de raza y el racismo constituyen el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema-mundo (Quijano 1993; 2000). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación incesante de capital a escala mundial son asignados de acuerdo a los principios racistas que constituyen la jerarquía racial, es decir, el trabajo coercitivo y la mano de obra barata es asignado a las poblaciones caracterizadas como no-europeas en la periferia y el llamado “trabajo libre” mejor remunerado y con condiciones de trabajo más “libres” son asignados a las poblaciones europeas. La idea de raza organiza la población mundial en una jerarquía de superior e inferior. Otro ejemplo es la rearticulación del patriarcado en este nuevo patrón de poder colonial. Es decir, el patriarcado que se exportó al resto del mundo con la expansión colonial europea es el patriarcado europeo. Anterior a este sistema-mundo el patriarcado hacía de todas las mujeres sujetos dominados e inferiorizados por los hombres. Con el nuevo patrón de poder colonial donde la idea racista de que las poblaciones blancas de origen europea van a ser constituídas como superiores a las poblaciones no-europeas, el patriarcado se va a rearticular y ahora producirá unas relaciones de género donde algunas mujeres (mujeres blancas) van a tener mayor status, poder, acceso a recursos que la mayoría de los hombres (hombres de origen no-europeo) del mundo. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, las relaciones raciales, sexuales, espirituales, epistémicas y de género no son elementos aditivos a las estructuras económicas y políticas del sistema-mundo capitalista, sino que son parte integral y constitutiva del amplio paquete enredado de relaciones de poder que llamaré el sistema-mundo Europeo/euronorteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal (Grosfoguel 2002). Prefiero el riesgo de nombrar el presente sistema de poder global con una frase larga, al riesgo de seguir usando la noción de “sistema capitalista”. La palabra “capitalista” nos remite a una visión economicista que encubren las múltiples relaciones de poder implicadas. El

patriarcado europeo y las nociones europeas cristianas y patriarcales de sexualidad, epistemología, y espiritualidad fueron exportadas al resto del mundo a través de una expansión colonial como criterio para racializar, clasificar y patologizar a las poblaciones no-europeas del mundo en una jerarquía de razas superiores y razas inferiores. Esta conceptualización tiene implicaciones enormes para las ciencias sociales algunas de las cuales mencionaré brevemente a continuación:

- 1) La vieja idea eurocéntrica de que las sociedades se desarrollan a nivel del estado-nación a través de un proceso lineal de evolución de modos de producción del pre-capitalismo al capitalismo, es superada. Todos estamos integrados al interior de un sistema-mundo que articula diferentes formas de trabajo de acuerdo a la clasificación racial de la población mundial.
- 2) El viejo y obsoleto paradigma marxista de infraestructura y superestructura es sustituido por una perspectiva heterogénea histórico-estructural (Quijano 2000), o una heterarquía (Kontopoulos 1993), es decir, una articulación de múltiples jerarquías de poder, en la cual la subjetividad y el imaginario social no son epifenómenos derivados de las estructuras del sistema-mundo (Grosfoguel 2002). En esta conceptualización, la idea de raza y el racismo no son superestructurales ni instrumentales a una lógica de acumulación incesante de capital a escala mundial sino constitutivas del mismo desde su interior. El “patrón de poder colonial” es un principio organizador que envuelve la explotación y dominación ejercida en múltiples dimensiones de la existencia social, desde las económicas hasta las organizaciones de lo político, las instituciones estatales, las relaciones de género, las estructuras de conocimiento y la familia nuclear (Quijano 2000).

3) La vieja división entre cultura y economía política expresada en la dicotomía entre los paradigmas de la economía-política y los estudios culturales/poscoloniales es superada (Grosfoguel 2002). Los estudios culturales/poscoloniales conceptualizan el sistema-mundo capitalista como constituido principalmente por la cultura, mientras que los paradigmas de la economía política lo conciben principalmente determinado por las relaciones económicas. En la perspectiva de la “colonialidad del poder”, la pregunta acerca de si la cultura o la economía es la determinante en última instancia representa el falso dilemma del huevo y la gallina que oscurece la complejidad del sistema-mundo que vivimos (Grosfoguel 2002). El viejo debate entre weberianos y marxistas donde para los primeros la realidad social capitalista se divide en esferas autónomas mientras que para los segundos la realidad social capitalista se reduce toda a una lógica determinante en última instancia, queda superada en la idea de una articulación enredada, heterogénea y compleja de múltiples relaciones/jerarquías de poder.

4) La colonialidad, que como veremos a continuación no es equivalente al colonialismo, no antecede ni es una derivación de la modernidad. La colonialidad y la modernidad constituyen las dos caras de la misma moneda. De la misma forma que la revolución industrial europea fue lograda sobre los hombros de las formas coercitivas de trabajo ejercidas sobre los no-europeos en la periferia, las nuevas identidades, los nuevos derechos, las nuevas leyes, y las nuevas instituciones de la modernidad como el estado-nación, la ciudadanía, y la democracia fueron formados en un proceso de interacción colonial y de dominación/explotación sobre los pueblos no-Europeos. De manera que la modernidad con sus instituciones “libres” y “democráticas” en el primer mundo Europeo/euro-norteamericano se desarrolla sobre la colonialidad

con sus instituciones coercitivas y autoritarias en la periferia no-europea. De 1492 hasta 1945, durante 453 años, el período que podemos describir como colonialismo global, las relaciones norte/sur se articularon principalmente a través de administraciones coloniales autoritarias directas en la periferia. Algunas regiones del mundo fueron colonizadas y descolonizadas antes y otras se colonizaron y descolonizaron después. El asunto es que de los 513 años de existencia de este sistema-mundo, llevamos solamente unos 60 años (el período de la hegemonía norteamericana) donde las relaciones norte/sur se articulan principal y casi exclusivamente a través de estados formalmente independientes en la periferia o lo que se ha llamado el neo-colonialismo, es decir, el control indirecto de los estados-naciones de la periferia por parte de los centros. Esto tiene importantes implicaciones sobre la manera como entendemos el mundo hoy. Esencializar a través de una concepción culturalista luego de 453 años de colonialismo global y de 60 años de neo-colonialidad global, los autoritarismos existentes en la periferia con la complicidad de las agencias de inteligencia y los aparatos militares de occidente, diciendo que esto tiene que ver con la cultura política del mundo no-europeo versus el mundo europeo/euro-norteamericano o con sus estrategias de política pública diferenciadas constituye uno de las mayores msitificaciones racistas usadas hoy día para decir que después de todo las democracias liberales occidentales es lo mejor que tenemos frente a la llamada “barbarie tercermundista”. Entiéndase que con esto no estoy diciendo que apoyo las dictaduras en el tercer mundo o que me opongo a formas democráticas de la política, sino que tenemos que poner en un contexto global e histórico de larga duración las desigualdades no solo económicas Norte/Sur sino los privilegios de que goza el Norte sobre el Sur en

términos no solo de niveles de vida sino de todos los ámbitos de la vida política y social tal como gozar de cierta insitucionalidad democrática.

5) Por último, la descolonización y la liberación no puede ser reducida a una sola dimensión de la vida social. Requiere de una amplia transformación de las jerarquías sexuales, espirituales, epistemológicas, económicas, políticas, raciales y de género en el mundo moderno/colonial. La perspectiva de la “colonialidad del poder” nos reta a pensar en alternativas de cambio y transformación social de una manera no-reduccionista.

III. Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización del mundo en que vivimos en términos exclusivamente de la conquista del poder jurídico-político del estado-nación, esto es, por medio del control del estado. La vieja estrategia de los movimientos socialistas y de liberación nacional de tomar el poder a nivel del estado-nación no es suficiente para la liberación y descolonización porque la colonialidad global no es reducible a la presencia o ausencia de administraciones coloniales (Grosfoguel 2002). Uno de los mitos más poderosos del siglo 20 fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto creó el mito de un mundo “postcolonial”. Las múltiples y heterogéneas estructuras de poder globales creadas durante 453 años de colonialismo global (1492-1945) no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia en los pasados 60 años. Todavía continuamos viviendo bajo el mismo “patrón de poder colonial” de hace 513 años. Con la descolonización jurídico-política nos movimos de un período de colonialismo global al presente período de colonialidad global. Aunque las administraciones coloniales han sido casi erradicadas y la mayoría de la periferia está organizada en

estados formalmente independientes, los pueblos no-europeos están todavía viviendo bajo la cruda explotación/dominación de los europeos/euro-norteamericanos. Las viejas jerarquías coloniales globales (mencionadas arriba) de europeos/euro-norteamericanos versus no-europeos se mantienen vigentes y están articuladas con la división internacional del trabajo y la incesante acumulación de capital a escala mundial (Quijano 2000, Grosfoguel 2002).

Es aquí donde radica la relevancia de la distinción entre “colonialismo” y “colonialidad”. La colonialidad se refiere a la continuidad de las formas de dominación y explotación después del fin de las administraciones coloniales, producida por las estructuras y culturas hegemónicas del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. La colonialidad del poder se refiere al crucial proceso de estructuración en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal que articula de manera enredada las localizaciones periféricas en la división internacional del trabajo con la jerarquía etno-racial global y que articula los migrantes del tercer mundo inscritos en la jerarquía etno-racial de las ciudades globales metropolitanas con la acumulación de capital a escala mundial. Los estados-naciones periféricos y los pueblos no-europeos viven hoy bajo el régimen de la colonialidad global impuesto por los Estados Unidos a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el pentágono, y la OTAN. Las zonas periféricas se mantienen en una situación colonial aun cuando no están más bajo el control de administraciones coloniales.

“Colonial” no se refiere solamente al colonialismo clásico o al colonialismo interno, ni puede ser reducido a la presencia de una administración colonial. Quijano distingue entre colonialismo y colonialidad. En este trabajo usamos colonialismo para referirse a situaciones coloniales constituídas por la presencia de administraciones coloniales como el colonialismo clásico, y siguiendo a Quijano (1991, 1993, 1998), usamos colonialidad para situaciones coloniales en el período actual donde las administraciones coloniales han sido casi erradicadas del sistema-mundo. Por “situaciones coloniales” o “colonialidad del poder” nos referimos a la opresión/explotación política, económica, cultural, epistémica,

espiritual, sexual y lingüística de los grupos etno-raciales subordinados por los grupos etno-raciales dominantes con o sin presencia de administraciones coloniales. Los 453 años de dominación y expansión colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre europeos/euro-norteamericanos y no-europeos que se reproduce en la presente fase llamada “poscolonial” del sistema-mundo (Wallerstein 1979, 1995). Hoy las zonas metropolitanas del sistema-mundo se superponen con la predominancia de sociedades blancas/europeas/euro-norteamericanas tales como Europa Occidental, Canadá, Australia y los Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas se superponen con los pueblos no-europeos previamente colonizados. Japón es la única excepción que confirma la regla. Japón nunca fue colonizado ni periferalizado por europeos y, al igual que los europeos, tuvo un rol activo en la construcción de su propio imperio colonial en este sistema-mundo. China, aunque nunca fue completamente colonizada, fue periferalizada a través del uso de “entrepôts” coloniales tales como Hong Kong y Macao y a través de la intervención militar directa como las guerras del opio en el siglo 19.

La mitología acerca de la “descolonización del mundo” oscurece las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías coloniales/raciales a nivel global y contribuye a invisibilizar la “colonialidad del poder” todavía existente hoy día en el sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. Durante los últimos 60 años, los estados periféricos formalmente independientes, siguiendo los discursos eurocéntricos liberales dominantes, construyeron ideologías de “identidad nacional”, “desarrollo nacional”, y “soberanía nacional” que han producido una ilusión de “independencia”, “desarrollo”, y “progreso” (Wallerstein 1991a, 1995). Sin embargo, sus sistemas económicos y políticos fueron constituídos por su posición subordinada en la división internacional del trabajo del sistema-mundo (Wallerstein 1979, 1984, 1995). Los procesos múltiples y heterogéneos del sistema-mundo junto a la predominancia de la cultura y la epistemología eurocéntrica (Said 1979, Wallerstein 1991b, 1995, Lander 1998, Quijano 1998, Mignolo 2000) constituyeron una colonialidad global entre europeos/euro-norteamericanos versus no-europeos. Por tanto, la

colonialidad está articulada con, pero no es reducible a, la división internacional del trabajo. La jerarquía etno/racial global entre europeos y no-europeos es una parte integral y constitutiva del desarrollo de la división internacional del trabajo del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial (Wallerstein 1983, Quijano 1993, Mignolo 1995). En estos tiempos de llamadas “pos-independencias” y “poscolonialismos”, el eje colonial entre europeos/euro-norteamericanos y no-europeos se inscribe no solo en las relaciones de explotación entre capital y trabajo y en las relaciones de dominación entre estados metropolitanos y estados periféricos sino también en la producción de conocimientos y de subjetividades. Las independencias en la periferia son “independencias coloniales” o “independencias sin descolonización” no solo porque la subordinación global los centros europeos/euro-norteamericanos continuo, sino porque a nivel del estado-nación los criollos blancos tomaron el poder del estado y mantuvieron a los no-europeos en posiciones de subordinación. En Africa y Asia este proceso de colonialidad ocurrió mediante la toma del poder del nuevo estado-nación de aquellas etnias que fueron privilegiadas durante la colonización europea. En resumen, parte del mito eurocéntrico es la idea de que vivimos en una era y un mundo “poscolonial” y que el mundo y los centros metropolitanos no requieren ni necesitan de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia de administraciones coloniales. Sin embargo, como ha demostrado el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la “colonialidad del poder”, todavía vivimos en un mundo colonial y necesitamos una ruptura anti-sistémica descolonizadora con las maneras estrechas y limitadas de pensar las relaciones coloniales, para poder cumplir el inacabado e incompleto sueño del siglo 20 de la descolonización radical del mundo.

IV. Pensamiento Fronterizo

Hasta el momento, en la historia del sistema-mundo se ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producida por Occidente (Spivak 1988; Mignolo 2000). Ninguna cultura permaneció en un afuera absoluto de la modernidad eurocentrada. Según no hay un afuera absoluto, tampoco hay un adentro absoluto. Los diseños globales monolingüistas y monotópicos de Occidente se relacionan con otras culturas y pueblos desde posiciones de superioridad y sordera frente a las cosmologías y epistemologías del mundo no-occidental.

La imposición de la cristiandad para convertir a los llamados salvajes y bárbaros del siglo 16 en cristianos fue seguida por la imposición del “sacrificio del hombre blanco” y la “misión civilizadora” para salvar a los primitivos en el siglo 18 y 19, por la imposición del proyecto desarrollista en el siglo 20 y, más recientemente, del proyecto imperial de intervenciones militares bajo la retórica de la “democracia” y los “derechos humanos” en el siglo 21. Todos son proyectos occidentalistas impuestos vía el militarismo y la violencia bajo la retórica de salvar a los salvajes de su propia barbarie. Dos respuestas a esta imposición colonial eurocéntrica son el eurocentrismo nacionalista primermundista y el eurocentrismo tercermundista fundamentalista. El nacionalismo representa una solución eurocéntrica a un problema eurocéntrico global. El mismo reproduce una colonialidad interna del poder dentro de cada estado-nación y reifica el estado-nación como el espacio privilegiado de cambio social (Grosfoguel 1996). Las luchas por encima y por debajo del estado-nación no son tomadas en consideración por las estrategias políticas nacionalistas. Más importante aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el estado-nación como la institución política por excelencia del sistema-mundo moderno/colonial. El estado-nación es una ficción eurocéntrica que no existe en ninguna parte del mundo. Ni siquiera Francia que constituye el modelo de estado-nación tiene una correspondencia entre la identidad del estado y la identidad de sus poblaciones. Esta ficción no solo no ha funcionado en el primer mundo, sino que ha sido un desastre cuando se ha exportado como modelo de organización política y estatal a la periferia no-europea. Ahí están las guerras civiles africanas y la colonialidad del poder latinoamericana como ejemplo de los problemas causados por este modelo

eurocéntrico exportado al resto del mundo. En este sentido, el nacionalismo es cómplice con el pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas del sistema-mundo. Por tanto, no se trata de ser anti-mundialista sino de ser alter-mundialista lo cual implica una estrategia de transformación/descolonización cualitativamente distinta.

Por otro lado, los fundamentalismos tercermundistas de diverso tipo responden al eurocentrismo y al imperialismo de occidente con un afuera puro o una exterioridad absoluta de la modernidad eurocentrada. Constituyen fuerzas “modernas anti-modernas” que reproducen los términos dualistas y binarios de las epistemologías eurocéntricas. Ante la imposición de la modernidad eurocentrada ellos responden con una anti-modernidad moderna que es tan jerárquica, autoritaria, patriarcal y anti-democrática como la primera. Asumen los términos binarios del pensamiento racista eurocéntrico que asume que la libertad y la democracia pertenecen esencial y naturalmente al mundo europeo y euro-norteamericanos mientras que el autoritarismo pertenece esencial y naturalmente a la periferia no-europea. Ellos responden aceptando esta premisa eurocentrica y rechazando la democracia como cuestión de principios y como una imposición occidentalista. Si el pensamiento eurocéntrico reclama la “democracia” como un atributo natural de occidente, el fundamentalismo tercermundista acepta esta premisa eurocéntrica y reclama que la democracia no tiene nada que ver con el mundo fuera de occidente y que, por tanto, es un atributo impuesto por occidente. Ambas posiciones niegan el hecho de que muchos de los elementos que hoy forman parte de la modernidad, como por ejemplo la democracia, fueron creados en una relación de interacción global entre europeos y no-europeos. Los europeos tomaron gran parte de su pensamiento utópico de los sistemas sociales no-europeos que encontraron durante la expansión colonial y que se apropiaron como si fuera un atributo natural de la modernidad eurocentrada. El fundamentalismo tercermundista responde a la imposición de la modernidad eurocentrada como diseño global/imperial con una anti-modernidad moderna que es tan eurocéntrica, jerárquica, autoritaria y anti-democrática como la primera.

Una de las variadas y diversas soluciones plausibles al dilema fundamentalista de nuestros días entre eurocentrismos primermundistas y eurocentrismos tercermundistas es lo que Walter Mignolo, siguiendo a pensadores chicanos como Gloria Anzaldúa (1987) y José David Saldívar (1997), llama “pensamiento crítico fronterizo”. Este pensamiento es la respuesta de las alteridades epistémica contra el proyecto de la modernidad eurocentrada. En lugar de rechazar la modernidad para retraerse en un fundamentalismo absolutista, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipadora de la modernidad desde las cosmologías y epistemologías de los subalternos localizados en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial hacia una lucha liberadora descolonizadora para construir un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de las nociones de ciudadanía, democracia, derechos humanos, humanidad, economía, política más allá de las definiciones estrechas impuestas por la modernidad eurocentrada. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo anti-moderno. Es una respuesta descolonizadora transmoderna (Dussel 2001), en el sentido dusseliano de un más allá de la modernidad, de los sujetos subalternos en sus luchas contra la modernidad eurocentrada.

Un buen ejemplo de esto es la lucha de los Zapatistas en Méjico, Los Zapatistas no son fundamentalista anti-modernos. Ellos no rechazan la democracia para retrotraerse en una forma de fundamentalismo indigenista. Por el contrario, los zapartistas aceptan la noción de democracia pero la redefinen desde las prácticas indígenas locales y sus cosmologías, conceptualizandola como “mandar obedeciendo” o “somos iguales porque somos diferentes”. Lo que aparenta ser un lema paradójal es una redefinición crítica descolonizadora de las nociones de democracia y ciudadanía desde las prácticas, cosmologías, y epistemologías de los subalternos. Esto nos lleva a la cuestión acerca de cómo trascender el monólogo establecido por la modernidad eurocentrada.

V. La Transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo inter-cultural Norte-Sur resulta imposible sin la descolonización de los dispositivos de poder en el sistema-mundo. Un diálogo horizontal liberador en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere de una transformación/descolonización de las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos divididos a nivel global en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alter-ativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo versus fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico, que Enrique Dussel desde América Latina propone para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel 2001). En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa/Euro-América e impuesta como proyecto global al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada desde las localizaciones epistémicas de los pueblos colonizados del mundo. Las epistemologías subalternas podrían proveer, lo que el crítico cultural caribeño Edward Glissant propone, una “diversalidad” de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existente. La filosofía de liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en el pensamiento fronterizo y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los

fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Por los últimos 513 años de sistema-mundo Europeo/Euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal” fuimos del “cristianízate o te mato” en el siglo 16, al “civilízate o te mato” en el siglo 18 y 19, al “desarrollate o te mato” en el siglo 20, y, más recientemente, al “democratízate o te mato” a principios del siglo 21. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racista, patriarcal y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios epistémicos no-europeos relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad Europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por el sistema-mundo Europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal. Es desde la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en el que una real comunicación y diálogo horizontal pueda existir entre los pueblos del mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico transmoderno es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal.

VI. Luchas anti-capitalista hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad y sus conocimientos eurocéntricos a diferentes niveles del sistema (global, nacional, local) se ha reflejado en los movimientos anti-sistémicos y en el pensamiento utópico a nivel mundial. Por tanto, la primera tarea de un proyecto de izquierda renovado es confrontar las colonialidades eurocéntricas no solo de la derecha sino también de la izquierda a nivel de sus prácticas y de la producción de conocimientos. Por ejemplo, muchos proyectos de izquierda subestimaron las jerarquías etno-raciales y reprodujeron la supremacía blanca/europea/occidental (no solo a nivel epistémico) dentro de sus organizaciones o cuando tomaban el control del estado. La izquierda internacional nunca problematizó radicalmente las jerarquías etno-raciales construídas durante siglos de expansión colonial europea y todavía presentes en la colonialidad del poder global. Ningún proyecto radical puede ser exitoso en el largo plazo sin desmantelar estas jerarquías coloniales/raciales a nivel social y epistémico. La subestimación del problema de la colonialidad ha contribuído enormemente a la desilusión de los pueblos con los proyectos de izquierda. La democracia (liberal o radical) no puede lograrse plenamente si la dinámica colonial/racista mantiene una porción, y en muchos casos una mayoría de la población, como ciudadanos de segunda clase.

La perspectiva articulada aquí no es una defensa de lo que se conoce como “políticas identitarias”. Las identidades subalternas sirven como punto de partida epistémico para una crítica radical de los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricas. Sin embargo, las “políticas identitarias” no son equivalentes a una alteridad epistémica. El alcance de las “políticas identitarias” es limitado y no puede lograr una radical transformación del sistema y su patrón de poder colonial. Como casi todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como aparenta ser a primera vista. “Negro”, “Indio”, Africano, o identidades nacionales como “colombiano”, “kenyano”, “senegalés”, o “francés” son construcciones de

la colonialidad del poder. Defenderlas como identidades puede servir para algunos propósitos progresistas dependiendo de lo que está en juego en ciertos contextos. Por ejemplo, en las luchas de liberación contra invaciones imperialistas o en las luchas anti-racistas contra la supremacía blanca estas identidades pueden servir para unificar a los pueblos contra el enemigo común. Pero las políticas de identidad solo abordan los objetivos de un solo grupo oprimido y demandan igualdad o justicia dentro del sistema-mundo en lugar de desarrollar una lucha anti-sistémica radical contra el sistema-mundo. El sistema de explotación es un espacio crucial de intervención que requiere de alianzas amplias no solo sobre líneas raciales o de género sino también sobre alineamientos de clase y en alianza a una diversidad de grupos oprimidos alrededor de una radicalización de la noción de igualdad social. En lugar de la noción abstracta, limitada y formal de igualdad de la modernidad eurocéntrica, la idea es extender la noción de igualdad a todas las relaciones de opresión de la existencia social (raza, género, sexual, clase, espiritual, epistémica, etc.). El nuevo universo de significados o el nuevo imaginario de liberación requiere un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas, epistemologías y formas de opresión. Este lenguaje común podría proveer la radicalización de las nociones emancipadoras que emergen del actual “patrón de poder colonial” tales como libertad (de prensa, religión o expresión), derechos individuales o igualdad y vincularlas a la democratización radical de las jerarquías de poder políticas, raciales, epistémicas, espirituales, sexuales y económicas a escala mundial.

La propuesta de Quijano (2000) de “socialización del poder” en oposición a la “nacionalización estatal de la producción” es crucial en esta discusión. En lugar de proyectos “socialistas de estado” o “capitalistas de estado” centrados en la administración burocrática del estado y en las estructuras de poder jerárquicas, la estrategia de la “socialización del poder” en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales para crear formas colectivas de autoridad pública no-estatales. Comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que actualmente regulan la vida social serían autogestionadas por los pueblos bajo el ideal de extender la igualdad social y la

democracia a todos los espacios de la existencia social. Este es un proceso de auto-determinación y democratización radical desde abajo que no excluye formas globales de institucionalidad para democratizar y socializar la producción, riqueza y recursos a escala global. La socialización del poder también implica la formación de instituciones de autoridad pública globales más allá de las fronteras nacionales y estatales para garantizar la igualdad y la justicia social en la producción, reproducción y distribución de la riqueza y recursos del mundo. Esto implica formas globales de organización democráticamente autogestionadas que trabajarían como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia social y la igualdad social a escala mundial. La socialización del poder a nivel local y global implicaría la formación de autoridades públicas por fuera y en contra de las estructuras estatales.

Basándose en la experiencia de las comunidades indígenas en los Andes y de las nuevas comunidades marginales urbanas donde la “reciprocidad” y la “solidaridad” son las formas principales de interacción social, Quijano ve el potencial de un privado social alternativo a la propiedad privada y de una autoridad pública no-estatal que estarían mas allá de las nociones capitalistas/socialistas de privado y público. Este público no-estatal (en oposición a la equivalencia entre público y estado en la ideología liberal tradicional y socialista) no está, de acuerdo a Quijano, en contradicción con el social privado (en oposición a la propiedad privada capitalista). Lo privado social y sus instituciones públicas no-estatales de autoridad no están en contradicción con las libertades individuales/personales y el desarrollo de la colectividad. Uno de los problemas de los discursos sociales y liberales es que el estado es siempre la institución de autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un privado alternativo y el crecimiento individual.

Los proyectos desarrollistas que enfocan en los cambios de política a nivel del estado-nación están obsoletos en el sistema-mundo y nos llevan a ilusiones desarrollistas. Un sistema de dominación y explotación que opera a escala global como el presente sistema-mundo no puede tener soluciones nacionales. Un

problema global requiere de soluciones descolonizadoras a nivel global. Por tanto, la descolonización de la economía-política del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal requiere de la institucionalización de la redistribución y transferencia global de riqueza del norte hacia el sur. Después de siglos de “acumulación por desposesión” (Harvey 2003), el norte ha concentrado recursos y riquezas inaccesibles al sur. Un mecanismo de redistribución global de la riqueza del norte hacia el sur podría ser implementado por intervención directa de las organizaciones internacionales y/o vía la imposición de impuestos a los flujos de capital global. Sin embargo, esto requeriría una lucha descolonizadora local y global dirigida a cambiar el actual “patrón de poder colonial” y, eventualmente, a la transformación del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. El Norte es reacio a compartir la concentración y acumulación de riquezas producidas por el trabajo del sur después de siglos de explotación y dominación del Norte sobre el Sur. Incluso hoy día, las políticas neo-liberales representan una continuidad con la “acumulación por desposesión” (Harvey 2003) que comenzó con la expansión colonial europea durante la conquista de las Américas en el siglo 16. A gran parte de las regiones periféricas les fue robada la riqueza y los recursos durante los últimos 20 años de neo-liberalismo a escala mundial bajo la supervisión e intervención directa del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota de muchos países en la periferia y a la transferencia de riqueza del sur hacia las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras del Norte. El espacio de maniobra de las regiones periféricas en el presente sistema-mundo es sumamente limitado dadas las restricciones en la soberanía de los estados-naiones periféricos. En resumen, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas utópicas descolonizadoras globales más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocéntricos primermundistas y tercermundistas.

VII. Hacia un Universal Diversal Descolonizador Anti-Sistémico

La necesidad de un lenguaje crítico común descolonizador requiere de una forma de universalidad distinta del diseño global/universal imperial monológico y monotópico de derecha o de izquierda que se impone por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en el nombre de la civilización. Esta nueva forma de universalidad la llamaré un “universal radical decolonial anti-sistémico diversal” como proyecto de liberación. En oposición a los universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas que subsumen lo particular en lo mismo, un “universal radical decolonial anti-sistémico diversal” es un universal concreto que construye un universal descolonizador por medio del respeto y de la integración sin desaparición de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos ético-epistémicos. Esta propuesta representa una integración entre la “transmodernidad” de Dussel y la “socialización del poder” de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos lleva a la diversidad como proyecto universal para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socialización del poder de Quijano es un llamado a la formación de un nuevo imaginario universal radical anti-sistémico que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos. El lenguaje común universal es anti-capitalista, anti-patriarcal, y anti-imperialista hacia un mundo donde el poder sea socializado pero abierto a la diversidad de las formas institucionales en que la socialización del poder se materialize/institucionalize en cada región dependiendo de las diversas respuestas ético-epistémicas de los diversos grupos subalternos en el sistema-mundo. Las formas de lucha anti-capitalista, anti-patriarcales y anti-imperialistas hacia la socialización del poder que emergen en el mundo islámico son muy distintas a las formas que emergen entre los pueblos indígenas en las Américas o los pueblos Bantús en África Occidental. Todos comparten el proyecto anti-capitalista, anti-patriarcal, y anti-imperialista por la socialización del poder pero otorgándole diversas concepciones y formas institucionales particulares al proyecto de socialización del poder de acuerdo a la diversidad y multiplicidad de epistemologías e historias locales. Reproducir el

diseño global socialista eurocéntrico del siglo 20, que partía unilateralmente de un centro epistémico que se imponía al resto del mundo, sería repetir los errores que han llevado a la izquierda a desastres globales. Este es un llamado a crear un universal que sea pluriversal, un universal concreto que incluya todas las particularidades epistémicas en una lucha descolonizadora por una socialización del poder transmoderna. Como dicen los Zapatistas, “luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles”.

Bibliografía

Alarcón, Norma (1983). "Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzín/or Malintzín: Putting Flesh Back on the Object" in Moraga, Cherrie and Anzaldúa, Gloria, eds. *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color, 182-190.

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Castro-Gomez, Santiago (2003) "La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)." Unpublished manuscript. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Collins, Patricia Hill (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, Chapman and Hall.

Dussel, Enrique (1977) *Filosofía de Liberación*. México: Edicol.

Dussel, Enrique (2001) *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Enloe, Cythia (1990) *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.

Fanon, Frantz (1967) *Black Skin, White Masks*. Grove Press: New York.

Grosfoguel, Ramón (1996). "From Cepalismo to Neoliberalism: A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America," *REVIEW*, 19 (2): 131-154.

Grosfoguel, Ramón (2002) "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System", *Review* Vol. 25 No. 3: 203-24.

Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," *Feminist Studies* 14: 575-99.

Harvey, David (2003) *The New Imperialism*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Kontopoulos, Kyriakos (1993). *The Logic of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lander Edgardo (1998). "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano," in Roberto Briceño-León and Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 87-96.

Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldúa (1983-eds) *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color.

Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Mittelman, James H. (1997). *Globalization: Critical Reflections*. Boulder and London: Lynne Rienner.

Moore, Carlos (1988). *Castro, the Blacks and Africa*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies at University of California.

Quijano, Aníbal (1991) "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad," *Perú Indígena* 29: 11-21.

Quijano, Aníbal (1993). "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas," in Roland Forgues, ed., *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta S.A., 167-187.

Quijano, Aníbal (1998). "La colonialidad del poder y la experiencia

cultural latinoamericana," in Roberto Briceño-León and Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 139-155.

Quijano, Aníbal (2000) "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America," *NEPANTLA* Vol. 1, No. 3: 533-580.

Quijano, Aníbal and Wallerstein, Immanuel (1992). "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Journal of Social Sciences* 134: 583-591.

Robertson, Roland (1992). *Globalization*. London: Sage Publications.

Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Saldívar, José David (1997). *Border Matters*. Berkeley: University of California Press.

Sassen, Saskia (1998). *Globalization and its Discontents*. New York: New Press.

Spivak, Gayatri (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, Kegan and Paul.

Vila, Carlos M. (1992). *La Costa Atlántica de Nicaragua*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World-System*. New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Wallerstein, Immanuel (1984). *The Politics of the World-Economy*.

Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Wallerstein, Immanuel (1991a). *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.

Wallerstein, Immanuel (1991b). *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Wallerstein, Immanuel (1992a). "The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem". *American Behavioral Scientist* Vol. 35 No. 4/5 (March-June): 517-529.

Wallerstein, Immanuel (1992b). "The Collapse of Liberalism". In Ralph Miliband and Leo Panitch, *The Socialist Register 1991*. The Merlin Press: London, 96-110.

Wallerstein, Immanuel (1995) *After Liberalism*. New York: The New Press.