

La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global

Ramón Grosfoguel

¿Podemos generar una política radical anticapitalista más allá de la política de la identidad? ¿Es posible articular un cosmopolitismo crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo? ¿Podemos generar conocimientos más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y del tercer mundo? ¿Podemos vencer la dicotomía tradicional entre economía política y estudios culturales? ¿Podemos movernos más allá del reduccionismo económico y el culturalismo? ¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del tercer mundo? En este artículo, planteo que una perspectiva epistémica desde el lado subalterno de la diferencia colonial tiene mucho que aportar a este debate. Puede contribuir a una perspectiva crítica más allá de las dicotomías esbozadas y a una redefinición del capitalismo como un sistema mundo.

En octubre 1998, hubo un congreso/diálogo en la Duke University entre el Grupo Surasiático de Estudios Subalternos y el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. El diálogo iniciado en esta conferencia generó eventualmente la publicación de varios números de la revista *Nepantla*. Sin

embargo, esta conferencia fue el último encuentro del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos antes de su escisión. Entre las muchas razones y debates que dicha división produjo, hay dos sobre los que quisiera hacer énfasis. El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos compuesto principalmente por académicos latinoamericanistas en los Estados Unidos. A pesar de su intento por producir un conocimiento radical y alternativo, reprodujeron el esquema epistémico de los Estudios de Área en los Estados Unidos. Con contadas excepciones, produjeron estudios « sobre » la subalternidad más que estudios « junto con » y « desde » los movimientos y pensadores(as) subalternos. Como la epistemología imperial de los Estudios de Área, la teoría seguía situada en el Norte mientras que los objetos de estudio están situados en el Sur. Esta epistemología colonial fue esencial para mi insatisfacción con el proyecto. Como latino en los Estados Unidos, me sentía insatisfecho con las consecuencias epistémicas del conocimiento producido por este grupo latinoamericanista. Subestimaban en su trabajo perspectivas étnicas y/o raciales provenientes de la región, a la vez que privilegiaban a los pensadores occidentales. Esto se relaciona con mi segundo punto: dieron privilegio epistémico a lo que llamaron los «cuatro caballos del apocalipsis» (Mallon, 1994; Rodríguez, 2001), es decir, Foucault, Derrida, Gramsci y Guha. Entre los cuatro pensadores principales que privilegian, tres son pensadores eurocéntricos mientras que dos (Derrida y Foucault) hacen parte del canon occidental post-estructuralista/ postmoderno. Sólo uno,

Rinajit Guha, es un pensador que produce su reflexión desde el Sur. Al privilegiar pensadores occidentales como su aparato teórico central, traicionaban su meta de producir estudios subalternos.

Entre las muchas razones de la escisión del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos había una central: aquellos que interpretaban la subalternidad como una crítica postmoderna (que representa una crítica eurocéntrica del eurocentrismo) y aquellos que la interpretaban como una crítica descolonial (que representa una crítica del eurocentrismo desde conocimientos subalternizados, inferiorizados y silenciados) (Mignolo, 2000:183-186; 213-214). Para aquellos de nosotros que tomamos partido por la crítica descolonial, el diálogo con el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos hizo evidente la necesidad de trascender epistemológicamente, es decir, de descolonizar el canon y la epistemología occidentales. El principal proyecto del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos es una crítica doble: a la historiografía colonial de historiadores de Europa Occidental sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica india en su propio país. Pero al usar una epistemología exclusivamente occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo.

Aunque representan diferentes proyectos epistémicos, el privilegio de la Escuela Sudasiática Subalterna hacia el canon epistémico occidental se superponía con el sector del Grupo Latinoamericano de Estudios

Subalternos que estaba de parte del postmodernismo. Sin embargo, con todas sus limitaciones, el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos representa una contribución importante a la crítica del eurocentrismo. Hace parte de un movimiento intelectual conocido como crítica postcolonial (una crítica de la modernidad desde el Sur Global) en oposición a la crítica postmoderna del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (una crítica de la modernidad desde el Norte Global) (Mignolo, 2000). Estos debates dejaron en claro la necesidad de descolonizar no sólo los Estudios Subalternos sino también los Estudios Postcoloniales (Grosfoguel, 2006a; 2006b).

Antes de continuar quiero aclarar que ésta no es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropea. Es una perspectiva crítica de los fundamentalismos eurocéntricos y tercermundistas así como del colonialismo y el nacionalismo eurocéntricos del Tercer Mundo. El pensamiento descolonial, una de las perspectivas epistémicas que se discutirán en este artículo, es precisamente una respuesta crítica a ambos fundamentalismos : los hegemónicos y los marginales. Lo que comparten todos los fundamentalismos (incluyendo el eurocéntrico que es el fundamentalismo más poderoso) es la premisa de que su propia epistemología es superior inferiorizando a todas las demás epistemología y asumiendo de hay sólo una tradición epistémica desde la que se pueden alcanzar la Verdad y la Universalidad. Este racismo epistemológico es lo

que subyace a todo fundamentalismo.

El postmodernismo y el post-estructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y en su práctica una forma particular de colonialidad del poder y del saber. Sin embargo, lo que he dicho sobre el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos se aplica a los paradigmas de la economía política. En este artículo, planteo que una perspectiva epistémica desde ubicaciones subalternas raciales y étnicas tiene mucho que aportar a una teoría crítica descolonial de índole radical más allá de la forma en que los paradigmas tradicionales de la economía política conceptualizan el capitalismo como un sistema global o mundial. La idea aquí es descolonizar los paradigmas de la economía política así como el análisis del sistema mundo y proponer una conceptualización descolonial alternativa. La primera parte es una discusión epistémica sobre las implicaciones de la crítica epistemológica de intelectuales feministas y raciales/étnicos subalternizados a la epistemología occidental. La segunda parte discute las implicaciones de estas críticas a la forma en que conceptualizamos el sistema global o mundial. La tercera parte es una discusión de la colonialidad global hoy día. La cuarta parte es una crítica al análisis del sistema mundo y los estudios culturales/postcoloniales usando la colonialidad del poder como respuesta al viejo dilema binario eurocéntrico entre qué determina en última instancia lo social : ¿lo cultural

o lo económico ? Finalmente, la quinta, sexta, séptima y última partes son un análisis sobre el pensamiento descolonial, la transmodernidad y la socialización del poder como alternativas descoloniales al sistema-mundo actual.

Crítica epistemológica

El primer punto a discutir es la contribución a las cuestiones epistemológicas de las perspectivas subalternas raciales/étnicas y feministas. Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el «sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2005; 2006b) durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las intelectuales chicanas y las feministas negras (Moraga y Anzaldúa, 1983; Collins 1990) así como intelectuales del tercer mundo dentro y fuera de los Estados Unidos (Dussel, 1977) nos recuerdan continuamente de que siempre hablamos desde un espacio particular en las estructuras de poder. Nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del «sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal». Según afirma la intelectual feminista Donna Haraway (1988), nuestros conocimientos siempre están situados. Las intelectuales feministas negras llamaron esta perspectiva «epistemología afrocéntrica» (Collins, 1990) (que no es equivalente a la perspectiva afrocentrista) mientras que el filósofo de la liberación

latinoamericano Enrique Dussel la llamó «geopolítica del conocimiento» (Dussel, 1977) y siguiendo a Fanon (1967) y Anzaldúa (1987) usaré el término «corpo-política del conocimiento».

Esto no es sólo una cuestión acerca de la influencia de los valores sociales en la producción de conocimiento o el hecho de que nuestro conocimiento sea siempre parcial. El punto central es el locus de la enunciación, es decir, la ubicación geopolítica y corpo-política del sujeto que habla. En la filosofía y las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La «ego-política del conocimiento» de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del «Ego» no situado. La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que encubre quién habla así como su ubicación epistémica geopolítica y corpo-política en las estructuras del poder/conocimiento coloniales desde las cuales habla.

Es importante aquí diferenciar la «ubicación epistémica» de la «ubicación social». Walter D. Mignolo (2000) al colpar ubicación epistémica con ubicación social termina reproduciendo un reduccionismo y esencialismo

burdo al derivar simplista y mecánicamente de la ubicación social (en su caso, peor, de la ubicación geográfica) de un sujeto su posición epistémica. Este reduccionismo lo lleva a errores garrafales como por ejemplo decir que un pensador Europeo solamente puede producir una crítica eurocéntrica del eurocentrismo o celebrar autores que socialmente son del Sur pero piensan epistémicamente desde el Norte, es decir, eurocéntricamente (ver su injusta y problemática crítica a Boaventura de Sousa Santos en su Prefacio a la Edición castellana de *Local Histories/Global Designs* (2000). Sin embargo, el hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automática que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna o descolonial. Precisamente, el éxito del « sistema mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/Cristiano-céntrico capitalista/patriarcal » consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen epistémicamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes. Las perspectivas epistémicas subalternas son pensamientos que vienen de abajo y que producen una perspectiva crítica radical del conocimiento hegemónico en las relaciones de poder involucradas. No estoy defendiendo un « populismo epistémico » en donde se asume simplistamente, como hace Walter Mignolo, que el conocimiento producido desde abajo es catalogado automáticamente como un conocimiento epistémico subalterno. Lo que argumento es que todos los conocimientos

están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder y que esto tiene que ver con la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento a nivel epistemológico. La neutralidad y objetividad descorporalizadas y deslocalizadas de la ego-política del conocimiento es un mito occidental.

Rene Descartes, fundador de la filosofía occidental moderna, inaugura un nuevo momento en la historia del pensamiento occidental. Reemplaza a Dios, como base del conocimiento en la Teo-política del conocimiento de la Edad Media europea, con el Hombre (occidental) como la base del conocimiento en los tiempos modernos europeos. Todos los atributos de Dios se extrapolan ahora al Hombre (occidental). Verdad universal más allá del tiempo y el espacio, acceso privilegiado a las leyes del Universo y la capacidad de producir el conocimiento y la teoría científica se colocan ahora en la mente del Hombre Occidental. El «ego-cogito» cartesiano («pienso, luego existo») es la base de las ciencias modernas occidentales. Al producir un dualismo entre mente y cuerpo y entre mente y naturaleza, Descartes logró reclamar un conocimiento no situado, universal y de visión omnipresente. Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama la perspectiva del «punto cero» de las filosofías eurocéntricas (Castro-Gómez, 2003). El «punto cero» es el punto de vista que se esconde y disfraza como si estuviera más allá de un punto de vista particular, es decir, el punto de vista que se representa como si no fuera

tal. Es esta pretensión de hablar « desde el ojo de dios» la que esconde su perspectiva local y particular bajo un universalismo abstracto. La filosofía occidental privilegia la «ego-política del conocimiento» sobre la «geopolítica del conocimiento» y la «cuerpo-política del conocimiento» precisamente para poder reclamar estar viendo el mundo con la neutralidad, objetividad y universalidad del « ojo de Dios ». Históricamente, esto ha permitido al hombre occidental (el término sexuado se usa intencionalmente aquí) poder representar su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal y desechar el conocimiento no-occidental tildándolo de particularista e inferior y, por ende, incapaz de alcanzar la universalidad.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños globales occidentales. Al ocultar el lugar del sujeto de la enunciación, la expansión y la dominación coloniales europeas/euroamericanas pudieron construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, por lo mismo, de gente superior e inferior en todo el mundo. Pasamos de la caracterización de «pueblos sin escritura» del siglo XVI a la caracterización de «pueblos sin historia» en los siglos XVIII y XIX, a la de «pueblos sin desarrollo» en el siglo XX y más recientemente, a la de « pueblos sin democracia » a comienzos del siglo XXI. Pasamos de «los derechos del pueblo» en el siglo XVI (el debate de Sepúlveda contra de las Casas en la escuela de Salamanca a mediados de este siglo), a los «derechos del hombre» en el XVIII (filósofos de la Ilustración), y a los «derechos humanos» de finales

del siglo XX. Todos ellos hacen parte de diseños globales/universales articulados a la producción y la reproducción simultáneas de una división internacional del trabajo de centro/periferia que coincide con la jerarquía étno/racial global entre occidentales (caracterizados como racialmente superiores) y no-occidentales (caracterizados como racialmente inferiores).

Sin embargo, como nos ha recordado Enrique Dussel (1994), el «ego cogito» («pienso, luego existo») cartesiano fue precedido en 150 años (desde los comienzos de la expansión colonial europea en 1492) del «ego conquisto» («conquisto, luego existo» europeo. Las condiciones sociales, económicas y políticas de posibilidad para que un sujeto asuma la arrogancia de convertirse en figura divina y se erija como base de todo conocimiento verídico era el Ser Imperial, es decir, la subjetividad de quienes son el centro del mundo porque ya lo han conquistado. ¿Cuáles son las implicaciones descoloniales de esta crítica epistemológica a nuestra producción de conocimiento y a nuestro concepto de sistema mundo?

Colonialidad del poder como matriz de poder del mundo moderno/colonial

Los estudios sobre la globalización, los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema mundo, con contadas excepciones, no han

derivado las implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene de lugares subalternos en la línea divisoria colonial y son expresados en la academia mediante los estudios étnicos y estudios de género. Siguen produciendo conocimiento desde la perspectiva del « ojo de dios », del « punto cero » del hombre occidental.

Esto ha llevado a importantes problemas en la forma en que conceptualizamos el « capitalismo global » y el « sistema mundo ». Estos conceptos requieren ser descolonizados y esto sólo puede lograrse con una epistemología descolonial que asuma abiertamente una geopolítica y una corpo-política descoloniales del conocimiento como puntos de partida hacia una crítica radical. Los siguientes ejemplos pueden ilustrar este punto.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista eurocéntrico, lo que tenemos es una imagen en la que los orígenes del llamado sistema-mundo capitalista se produce básicamente por la competencia interimperial entre los imperios europeos. El principal motivo de esta expansión fue encontrar rutas más cortas al Oriente, lo que condujo accidentalmente al llamado descubrimiento y a la eventual colonización española de las Américas. Desde este punto de vista, el sistema mundial capitalista sería fundamentalmente un sistema económico que determina el comportamiento de los principales actores sociales mediante la lógica

económica de obtener ganancias como se manifiesta en la extracción de la plusvalía y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Más aún, el concepto de capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas sobre otras relaciones sociales. En consecuencia, la transformación en las relaciones de producción producida por la expansión colonial europea a nivel mundial genera una nueva estructura de clase típica del capitalismo en oposición a otros sistemas sociales y otras formas de dominación. En los paradigmas de la economía-política los análisis de clase y las transformaciones económicas estructurales son privilegiadas sobre otras relaciones de poder.

Sin negar la importancia de la acumulación incesante de capital a escala mundial y la existencia de una estructura particular de clase en el capitalismo global, planteo la siguiente pregunta epistémica: ¿cómo se ve el sistema mundo si movemos el locus de enunciación del hombre europeo a una mujer indígena en las Américas, digamos, a Rigoberta Menchú en Guatemala, o a Domitila en Bolivia? No pretendo hablar por estas mujeres indígenas o representar su punto de vista. Lo que quiero hacer es desplazar el lugar desde el cual están pensando estos paradigmas. La primera implicación con el desplazamiento de nuestra geopolítica del conocimiento es que

lo que llegó a América a finales del siglo XV no fue sólo un sistema económico de capital y trabajo para la producción de mercancías que pudieran venderse con ganancia en el mercado mundial. Esa fue una parte

crucial, pero no el único elemento, de un entramado y complejo «paquete» de relaciones de poder. Lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa, compleja y profunda de la que no puede darse cuenta desde una perspectiva económica reduccionista del sistema-mundo. Desde la ubicación estructural de una mujer indígena en América lo que llegó fue un sistema-mundo más complejo que el descrito por los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema-mundo. Un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio de manera simultánea varias jerarquías globales imbricadas que para los fines de claridad en esta exposición enumeraré a continuación como si estuvieran separadas unas de otras:

- 1) una formación de clase global particular donde van a coexistir y organizarse una diversidad de formas de trabajo (esclavitud, semiservidumbre, trabajo asalariado, producción mercantil-simple, etc.) como fuente de producción de plusvalía mediante la venta de mercancías para obtener ganancias en el mercado mundial;
- 2) una división internacional del trabajo del centro y la periferia donde el capital organizaba el trabajo en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Wallerstein, 1974);
- 3) un sistema interestatal global de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales (Wallerstein, 1979) y, más adelante, neo-

coloniales;

4) una jerarquía étno/racial global que privilegia a los occidentales sobre los no-occidentales (Quijano, 1993; 2000);

5) una jerarquía global de género que da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990);

6) una jerarquía sexual que otorga primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas (es importante recordar que la mayoría de los pueblos indígenas en América no consideraban que la sexualidad entre hombres fuera una conducta patológica y no tenían, antes de la llegada de los europeo, una ideología homofóbica);

7) una jerarquía espiritual global que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales institucionalizada en la globalización de la iglesia cristiana (católica y más tarde protestante);

8) una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no-occidentales, y está institucionalizada en el sistema universitario global (Quijano, 1991).

9) una jerarquía lingüística entre las lenguas europeas y las no-europeas que hace primar la comunicación y la producción teórica y de conocimiento en los primeros, subalternizando los últimos como productores de folclor o cultura solamente pero no de conocimiento ni teoría (Mignolo, 2000).

10) una jerarquía estética global donde se privilegian las formas de belleza y gustos occidentales y se inferiorizan las formas de belleza y gustos no-

occidentales institucionalizado en los Ministerios de Cultura y en la jerarquía de museos y galerías artísticas globales así como en los diseños mercantiles industriales.

11) una jerarquía pedagógica global donde se privilegian las pedagogías occidentales de matriz cartesiana sobre las pedagogías no-occidentales institucionalizado en el sistema escolar mundial

12) una jerarquía de medios de comunicación global donde se privilegian los aparatos de comunicación controlados por occidente

13) una jerarquía ecológica global donde se privilegia el concepto de « naturaleza » occidental (donde la naturaleza es siempre pasiva, exterior a los humanos y un medio para un fin) con todas las consecuencias nefastas para el medio ambiente/ecología planetaria y se descartan otras formas de entender el medio ambiente y la ecología (donde los humanos son parte de la ecología y la « naturaleza » es un fin en sí mismo). El concepto occidental lleva la lógica de la destrucción ecológica pues al pensar la naturaleza como medio para un fin, toda la tecnología que construye lleva dentro de sí la racionalidad de la destrucción ecológica y no la su reproducción.

14) una jerarquía de edad occidentalizada donde se privilegia la edad adulta-productiva entre los 16 y 64 años inferiorizando y haciendo dispensables a los « viejos » y los « niños ».

No es accidental que la conceptualización del sistema mundo desde las

perspectivas descoloniales del Sur cuestione las conceptualizaciones tradicionales producidas por pensadores del Norte. De acuerdo con el científico social peruano Aníbal Quijano (1991; 1998; 2000), podríamos teorizar el sistema-mundo actual como una totalidad heterogénea histórico-estructural con una matriz de poder específica que él llama un «patrón de poder colonial». Este patrón afecta todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad/identidad y el trabajo (Quijano, 2000). El siglo XVI inicia un nuevo patrón de poder colonial que para finales del siglo XIX llegó a cubrir todo el planeta. Yendo un paso más adelante de Quijano, conceptualizo la colonialidad del poder como una imbricación o, para usar el concepto de las feministas de color en EE.UU., una interseccionalidad (Crenshaw 1989; Fregoso 2003) de jerarquías globales múltiples y heterogéneas («heterarquías») de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía étno/racial de la línea divisoria occidental/no-occidental reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder. Lo que es nuevo en la perspectiva de la «colonialidad del poder» es cómo la idea de raza y el racismo se convierte en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial (Quijano, 1993). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación capitalista a escala mundial son asignadas de acuerdo con esta jerarquía racial; el trabajo coercitivo (o barato) es realizado por personas no-occidentales en la periferia y la

«fuerza de trabajo asalariado libre» por occidentales en el centro. La jerarquía global de género también se ve afectada por la raza: al contrario de los patriarcados pre-europeos en los que todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres, en el nuevo patrón de poder colonial algunas mujeres (de origen occidental) tienen un estatus más elevado y mayor acceso a recursos que la mayoría de los hombres (de origen no-occidental). La idea de raza organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado «paquete» llamado el « sistema-mundo occidentalizado/cristianizado moderno/colonial capitalista/patriarcal » (Grosfoguel, 2002). El patriarcado europeo y las nociones europeas de sexualidad, epistemología y espiritualidad se exportaron al resto del mundo mediante la expansión colonial como criterio hegemónico para racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo en una jerarquía de razas superiores e inferiores.

Esta elaboración tiene enormes implicaciones que sólo puedo mencionar de manera breve aquí:

1) La antigua idea eurocéntrica de que las sociedades se desarrollan al nivel del Estado-nación en términos de una evolución lineal de modos de producción desde lo precapitalista hasta lo capitalista está superada. Todos estamos circunscritos a un sistema-mundo capitalista que articula diferentes formas de trabajo según la clasificación racial de la población mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

2) El antiguo paradigma marxista de infraestructura y superestructura se reemplaza por una estructura histórica-heterogénea (Quijano, 2000), o una «heterarquía» (Kontopoulos, 1993), es decir, una articulación imbricada de múltiples jerarquías, en las que la subjetividad y el imaginario social no es derivativo sino constitutivo de las estructuras del sistema-mundo (Grosfoguel, 2002). En esta conceptualización, la raza y el racismo no son superestructurales o instrumentales a una lógica abarcante de acumulación capitalista; son constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial. El «patrón de poder colonial» es un principio organizador que involucra la «explotación y la dominación ejercidas en múltiples dimensiones de la vida social, desde las relaciones económicas, sexuales o de género hasta las organizaciones políticas, las estructuras de conocimiento, las entidades estatales y los hogares (Quijano, 2000).

3) La antigua división entre cultura y economía política, como se expresa en los estudios post-coloniales y las perspectivas de la economía política está superada (Grosfoguel, 2002). Los estudios postcoloniales conceptualizan el sistema mundo capitalista como constituido

principalmente por la cultura, mientras que la economía política pone la determinación principal en las relaciones económicas. En el enfoque de la «colonialidad de poder», el qué es primero, «la cultura o la economía», es un falso dilema, el viejo dilema del huevo y la gallina que oscurece la complejidad del sistema-mundo (Grosfoguel, 2002).

4) La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No se deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda. Del mismo modo como la revolución industrial europea se logró sobre los hombros de las formas oprimidas de trabajo en la periferia, las nuevas identidades, derechos, leyes e instituciones de la modernidad, como las naciones Estado, la ciudadanía y la democracia se formaron en un proceso de interacción colonial con personas no occidentales, así como de su dominación/explotación.

5) Llamar «capitalista» al actual sistema mundial es, por decir lo menos, engañoso. Dado el «sentido común» hegemónico eurocéntrico, en el momento en que usamos la palabra «capitalismo» las personas inmediatamente piensan que estamos hablando sobre la «economía». Sin embargo, el «capitalismo» sólo es una de las múltiples constelaciones imbricadas del patrón colonial de poder. El uso de «capitalismo global» o de «sistema-mundo capitalista» invisibiliza la multiplicidad de relaciones de poder que están en juego. De ahí que a riesgo de sonar ridículo prefiera usar una frase larga para nombrar el sistema que visibilice todo lo que está en juego: «sistema-mundo occidentalocéntrico/cristiano-céntrico»

capitalista/patriarcal moderno/colonial». Dada su imbricación con otras relaciones de poder, destruir los aspectos capitalistas del sistema-mundo no sería suficiente para destruir el actual sistema-mundo. Para transformar este sistema-mundo es crucial destruir la totalidad heterogénea histórico-estructural llamada el «patrón colonial del poder» del sistema y que en este trabajo hemos identificado en catorce jerarquías de poder global.

6) En el fondo, el «sistema-mundo occidentalocéntrico/cristiano-céntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial» es una civilización. Esto es lo que los pensadores y pensadoras críticos(as) de los pueblos indígenas, aborígenes, asiáticos y afros en todas partes del mundo nos recuerdan constantemente. Se trata no solamente de un sistema económico o de un sistema social mundial, sino de una civilización con sus formas particulares de pensar, actuar y relacionarse con otros humanos y con el cosmos. Esta civilización occidental es lo que los indígenas en las Américas llaman un «proyecto de muerte» no solamente porque ha conllevado y conlleva la muerte de millones de seres humanos, sino porque conlleva la muerte de todas las formas de vida (humanas y no humanas).

7) Al tratarse de una civilización, la descolonización y la liberación antisistémica no puede reducirse a una sola dimensión de la vida social. Requiere una transformación más amplia de las jerarquías sexuales, de género, espirituales, epistémicas, económicas, políticas y raciales del sistema-mundo. La perspectiva de la «colonialidad del poder» nos desafía a pensar sobre el cambio y la transformación sociales en una forma no

reduccionista hacia una nueva civilización que afirme la vida más allá de la dominación, explotación y destrucción de la vida humana y no humana. La situación ha llegado al punto en que afirmar esta civilización es destruir la vida. Para afirmar la vida hay que luchar por una nueva civilización que descolonice las actuales relaciones de poder epistémicas, sexuales, políticas, de género, espirituales, urbano/rurales, de clase, raciales, etc. que produce y promueve la presente civilización occidental.

Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización exclusivamente en términos de la conquista del poder en las fronteras jurídico-políticas de un Estado, es decir, logrando control sobre un Estado-nación (Grosfoguel, 1996). Las viejas estrategias socialistas y de liberación nacional de tomarse el poder en el plano del Estado-nación no son suficientes porque la colonialidad global no puede reducirse a la presencia de una administración colonial (Grosfoguel, 2002) o a las estructuras de poder políticas y/o económicas. Uno de los mitos más fuertes del siglo XX fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto llevó al mito de un mundo «postcolonial». Las estructuras globales múltiples y heterogéneas establecidas durante un periodo de 450 años de expansión colonial europea no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia durante los últimos 50 años. Seguimos viviendo bajo el mismo «patrón colonial de poder» aun

cuando las administraciones coloniales han sido casi erradicadas de la faz de la tierra.

Con la descolonización jurídico-política pasamos de un periodo de «*colonialismo* global» al actual periodo de «*colonialidad* global». Aunque las «administraciones coloniales» han sido erradicadas casi por completo y la mayor parte de la periferia está organizada políticamente en Estados independientes, los no-occidentales siguen viviendo bajo la cruda explotación y dominación imperial occidental. Las antiguas jerarquías coloniales de occidentales contra no-occidentales permanecen en su lugar y están imbricadas con la «división internacional del trabajo» y la acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

Aquí radica la relevancia de la diferenciación entre «colonialismo» y «colonialidad». Esta última nos permite entender la continuidad de las formas coloniales de dominación después del final de las administraciones coloniales, producidas por culturas y estructuras coloniales en el « sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial».

La «colonialidad del poder» se refiere a un proceso de estructuración social en el sistema-mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global étno/racial y la inscripción de los «migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía étno/racial de las ciudades globales metropolitanas. Los estados-nación periféricos y

los grupos no-occidentales viven hoy bajo el régimen de la «colonialidad global» impuesto por los Estados Unidos por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista.

Lo «colonial» no se refiere únicamente al «colonialismo clásico» o al «colonialismo interno» ni puede reducirse a la presencia de una «administración colonial». Quijano distingue entre colonialismo y colonialidad. Yo uso la palabra «colonialismo» para referirme a «situaciones coloniales» impuestas por la presencia de una administración colonial como el periodo del colonialismo clásico, y siguiendo a Quijano (1991; 1993; 1998), uso «colonialidad» para definir el patrón de poder colonial global constituido por las 14 jerarquías globales mencionadas en la sección anterior y que hacen posible «situaciones coloniales» en el periodo actual aun cuando las administraciones coloniales han sido erradicadas casi por completo del sistema-mundo capitalista/patriarcal. Por «situaciones coloniales» quiero decir la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos inferiorizados racialmente por parte de grupos étno/raciales dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales. Quinientos años de expansión y dominación colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre occidentales y no-occidentales que se reproduce en la llamada fase

«postcolonial» actual del sistema-mundo capitalista/patriarcal (Wallerstein, 1979; 1995).

Hoy las zonas del centro de la economía mundial capitalista se superponen con las sociedades predominantemente blancas/europeas/euroamericanas como Europa occidental, Canadá, Australia y los Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas coinciden con pueblos no europeos previamente colonizados. Japón es la única excepción que confirma la regla. Este país nunca fue colonizado ni dominado por los europeos y, de manera similar a occidente, jugó un papel activo en la construcción de su propio imperio colonial. China, aunque nunca fue completamente colonizada, fue periferalizada mediante el uso de centros de comercio y distribución coloniales, como Hong Kong y Macao, y mediante intervenciones militares directas (ej. Guerra del opio en el siglo 19).

La mitología de la «descolonización del mundo» oscurece las continuidades entre las jerarquías coloniales/raciales pasadas y actuales y contribuye a la invisibilidad de la «colonialidad» de hoy día. Durante los últimos cincuenta años, los Estados periféricos que en la actualidad son formalmente independientes según los discursos liberales eurocéntricos dominantes (Wallerstein, 1991a; 1995), construyeron ideologías de «identidad nacional», «desarrollo nacional» y «soberanía nacional» que crearon una ilusión de «independencia», «desarrollo» y «progreso». Sin embargo sus sistemas políticos y económicos fueron configurados por su

posición subordinada en un sistema-mundo capitalista organizado alrededor de una división internacional del trabajo jerárquica (Wallerstein, 1979; 1984; 1995). Los múltiples y heterogéneos procesos del sistema-mundo, junto con la predominancia de las culturas eurocéntricas (Said, 1979; Wallerstein, 1991b; 1995; Lander 1998; Quijano 1998; Mignolo 2000), constituyen una «colonialidad global» entre los pueblos europeos/euroamericanos y los pueblos no-europeos. Así, la «colonialidad» está imbricada con la división internacional del trabajo, pero no puede reducirse a ella. La jerarquía étno/racial global de occidentales y no-occidentales forma parte integral del desarrollo de la división internacional del trabajo en el sistema-mundo capitalista/patriarcal (Wallerstein, 1983; Quijano, 1993; Mignolo, 1995). En estas épocas de «postindependencia» el eje «colonial» entre occidentales y no-occidentales se inscribe no sólo en relaciones de explotación (entre el capital y el trabajo) y en relaciones de dominación (entre los Estados metropolitanos y periféricos), sino también en la producción de las subjetividades y el conocimiento. En suma, parte del mito eurocéntrico es que vivimos en una supuesta era «post» colonial y que el mundo, en particular, los centros metropolitanos, no tienen necesidad de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia de administraciones coloniales. Sin embargo, como lo ha mostrado la obra del científico social peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la «colonialidad del poder», aún vivimos en un mundo colonial y necesitamos salir de las

formas estrechas de pensamiento sobre las relaciones coloniales, con el fin de lograr el sueño de la descolonización del siglo XX, aún incompleto e inacabado. Esto nos obliga a examinar nuevas alternativas utópicas descoloniales más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y «tercermundistas».

Postcolonialidad y sistemas mundiales: un llamado al diálogo

Repensar el mundo moderno/colonial desde la diferencia colonial modifica presupuestos importantes en nuestros paradigmas. En este punto quisiera centrarme en la implicación de la perspectiva de la «colonialidad del poder» para los paradigmas del sistema-mundo y la teoría post-colonial. La mayoría de los análisis sobre el sistema-mundo se centran en cómo la división internacional del trabajo y las luchas geopolíticas militares son constitutivas de los procesos de acumulación de capital a escala global. Aunque uso este enfoque como punto de partida, pensar desde la diferencia colonial nos obliga a adoptar más seriamente las estrategias ideológicas/simbólicas así como la cultura colonial/racista dominante del mundo moderno/ colonial. El análisis del sistema-mundo ha desarrollado recientemente el concepto de geocultura para referirse a las ideologías globales. Sin embargo, el uso de la «geocultura» en la perspectiva del sistema-mundo está enmarcada en el paradigma marxista de la infraestructura-superestructura. Contrario a esta conceptualización, adopto

estrategias ideológicas/simbólicas globales y la cultura colonial/racista dominante como constitutivas, junto con los procesos de acumulación capitalista y el sistema interestatal, de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Estas diferentes estructuras y procesos forman una heterarquía (Kontopoulos, 1993) de jerarquías de poder imbricadas, heterogéneas y complejas que no puede dar cuenta el paradigma de la infraestructura/superestructura.

El enfoque de la postcolonialidad comparte con el del sistema-mundo una crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas del conocimiento, a las desigualdades de género, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que promueven la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista. Sin embargo, las interpretaciones críticas de ambos enfoques hacen énfasis en determinantes diferentes. Mientras que las críticas postcoloniales hacen énfasis en la cultura colonial, la perspectiva del sistema-mundo se enfoca en la acumulación incesante de capital a escala mundial. Mientras las críticas postcoloniales hacen énfasis en la agencia, la perspectiva del sistema-mundo se centra en las estructuras. Algunos intelectuales de la teoría postcolonial, como Gayatri Spivak (1988) reconocen la importancia de la división internacional del trabajo como constitutiva del sistema capitalista mientras que algunos académicos del enfoque del sistema-mundo, como Immanuel Wallerstein reconocen la importancia de procesos culturales, como el racismo y el

sexismo, como inherentes al capitalismo histórico. Sin embargo, los dos campos siguen en general divididos sobre las oposiciones binarias de cultura contra economía y de agencia contra estructura. Esto es en parte una herencia de las «dos culturas» del conocimiento occidental, que dividen las ciencias de las humanidades, basado en el dualismo cartesiano de mente contra materia.

Con muy pocas excepciones, la mayoría de los teóricos postcoloniales vienen de campos de las humanidades, como literatura y estudios culturales. Sólo un reducido número de intelectuales en el campo de la postcolonialidad viene de las ciencias sociales, en especial de la antropología. Por otro lado, los académicos del sistema-mundo pertenecen básicamente a disciplinas de las ciencias sociales, como la sociología, la antropología, las ciencias políticas y la economía. Muy pocos vienen de las humanidades, con excepción de los historiadores, que tienden a tener más afinidades con el enfoque del sistema-mundo, y muy pocos provienen de la literatura. He hecho énfasis en las disciplinas que predominan en ambos puntos de vista porque creo que estas limitaciones disciplinarias son constitutivas de algunas de las diferencias teóricas entre ambas aproximaciones.

La crítica postcolonial caracteriza el sistema capitalista como un sistema cultural. Sus partidarios creen que la cultura es el elemento constitutivo que

determina las relaciones económicas y políticas en el capitalismo global (Said, 1979). De otro lado, la mayoría de los académicos del sistema-mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como constitutivas del sistema-mundo capitalista. Las relaciones culturales y políticas se conceptualizan como instrumentales para los procesos de acumulación capitalista o como un epifenómeno de aquéllos. El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para teorizar la cultura, mientras que los teóricos postcoloniales encuentran dificultades para conceptualizar los procesos político-económicos. La paradoja es que muchos académicos del sistema mundo reconocen la importancia de la cultura, pero no saben qué hacer con ella ni cómo articularla en una forma no-reduccionista, mientras que muchos académicos postcoloniales reconocen la importancia de la economía política pero no saben cómo integrarla al análisis cultural sin reproducir un tipo de reduccionismo «culturalista». De este modo, ambas literaturas fluctúan entre el peligro del reduccionismo económico y el peligro del culturalismo. Los estudios postcoloniales y el análisis del sistema-mundial requieren de una intervención descolonial.

La dicotomía cultura contra economía es un dilema del «huevo o la gallina», es decir, un falso dilema, que proviene de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado el legado del liberalismo del siglo XIX (Wallerstein, 1991a:4). Este legado implica la división de lo económico, lo político, lo

cultural y lo social como arenas autónomas. Según Wallerstein, la construcción de estas arenas «autónomas» y su materialización en esferas de conocimiento separadas, como la ciencia política, la sociología, la antropología y la economía en las ciencias sociales, así como las diferentes disciplinas en las humanidades son un resultado pernicioso del liberalismo como geocultura del sistema mundo moderno. En un juicio crítico del análisis del sistema-mundo, Wallerstein afirma que:

El análisis del sistema-mundo pretende ser una ciencia social crítica del siglo XIX. Pero es una crítica incompleta, inacabada. Aún no ha podido encontrar una forma de superar el legado más persistente (y falso) de la ciencia social del siglo XIX: la división del análisis social en tres arenas: tres lógicas, tres niveles: lo económico, lo político y lo sociocultural. Esta trinidad se interpone en medio del camino... bloqueando nuestro avance intelectual. Para muchos es insatisfactorio, pero en mi opinión nadie ha encontrado aún la forma de prescindir de este lenguaje y sus implicaciones (1991a:4).

Todos nosotros recurrimos al uso del lenguaje de las tres arenas en casi todo lo que escribimos. Es hora de que abordemos seriamente la cuestión... estamos siguiendo falsos modelos y menoscabando nuestra argumentación al seguir usando dicho lenguaje. Es urgente que comencemos a elaborar modelos alternativos» (1991: 271).

Aún debemos desarrollar un nuevo lenguaje descolonial para dar cuenta de los complejos procesos en el sistema-mundo moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje liberal de las tres arenas. Por ejemplo, el hecho de que Wallerstein defina el sistema-mundo moderno como una economía-mundo desorienta a muchas personas en tanto las lleva a pensar que dicho sistema está exclusivamente basado en la «lógica económica». Éste es precisamente el tipo de interpretación que Wallerstein trata de evitar en su crítica a las esferas autónomas. Sin embargo, como él mismo lo reconoce, el lenguaje usado en el análisis sobre el sistema-mundo sigue atrapado en el viejo lenguaje de la ciencia social liberal del siglo XIX y prescindir de él es un gran reto. ¿Qué sucedería si el capitalismo fuera una economía-mundo, no en el sentido limitado de un sistema económico, sino en el sentido del sistema histórico definido por Wallerstein como «una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales, la suma de los cuales mantiene junto el sistema» (Wallerstein, 1991a:230)? Debemos hallar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquías de género, raciales, sexuales y de clase en procesos globales geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo moderno/colonial donde la incesante acumulación de capital se ve afectada por estas jerarquías, está integrado por ellas, es constitutivo de ellas y está constituido por las mismas. Con el fin de hallar un nuevo lenguaje descolonial para esta complejidad,

debemos ir «fuera» de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de trabajo. Sugiero que examinemos la noción metateórica de «heterarquias» desarrollada por el teórico social, sociólogo y filósofo griego Kyriakos Kontopoulos (1993), al igual que la noción de «colonialidad del poder» desarrollada por Aníbal Quijano (1991; 1993; 1998).

El pensamiento heterárquico (Kontopoulos, 1993) es un intento de conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que rompe con el paradigma liberal de la ciencia social del siglo XIX. El antiguo lenguaje de las estructuras sociales es un lenguaje de sistemas cerrados, es decir, de una sola lógica abarcante que determina una jerarquía única. Definir un sistema-histórico como una «jerarquía entramada», como lo propuso Wallerstein en el informe de la Comisión Gulbenkian «Abrir las ciencias sociales», debilita el enfoque del sistema-mundo al seguir usando un modelo metateórico que corresponde a sistemas cerrados, precisamente lo opuesto a lo que intenta hacer el enfoque del sistema-mundo. En contraste, las heterarquías nos llevan más allá de las jerarquías cerradas para introducirnos en un lenguaje de complejidad, sistemas abiertos, imbricación de jerarquías múltiples y heterogéneas, niveles estructurales múltiples y lógicas estructurantes. El concepto de «lógica» se redefine aquí para designar la imbricación heterogénea de estrategias de múltiples agentes.

La idea es que no se trata de una lógica autónoma ni de una sola lógica,

sino de procesos múltiples, heterogéneos, imbricados y complejos dentro de una sola realidad histórica. La noción de imbricación es esencial aquí y cercana al concepto de sistemas-históricos desarrollado por Wallerstein, entendidos como «redes integradas de procesos económicos, políticos y culturales». Si se considera que las múltiples relaciones jerárquicas del momento están imbricadas, según Kontopoulos, o integradas, según Wallerstein, no es posible de hablar de lógica y/o esferas sociales autónomas. La noción de una sola lógica determinante corre el riesgo de ser reduccionista, algo contrario a la idea de los sistemas complejos, mientras que la noción de múltiples lógicas corre el riesgo de ser dualista. La solución a estas cuestiones ontológicas (el dilema reduccionismo vs. autonomía de las estructuras sociales) en el pensamiento heterárquico es ir más allá de la oposición binaria monismo/dualismo y hablar de un materialismo emergentista que implica múltiples procesos imbricados en diferentes niveles estructurales dentro de una sola realidad material histórica (que incluye lo simbólico/ideológico como parte de la realidad material). Las heterarquías conservan el uso de la noción de «lógica» sólo con propósitos analíticos con el fin de hacer ciertas diferenciaciones o abstraer ciertos procesos que una vez integrados o imbricados en un proceso histórico concreto adquieren un efecto y un significado estructurales diferenciados.

El pensamiento heterárquico es un lenguaje para lo que Immanuel Wallerstein llama una nueva forma de pensamiento que pueda romper con

las ciencias sociales liberales del siglo XIX y centrarse en sistemas históricos complejos.

La noción de la «colonialidad del poder» también es útil en términos de descolonializar el dilema cultura versus economía. La obra de Quijano proporciona una nueva forma de pensar en este dilema que sobrepasa los límites del análisis culturalista de los estudios postcoloniales y el análisis economicista del sistema-mundo. En Latinoamérica, la mayoría de los teóricos dependencistas privilegiaban las relaciones económicas en los procesos sociales a costa de las determinaciones ideológicas y culturales. La cultura era concebida por la escuela dependencista como instrumental a los procesos de acumulación capitalista. En muchos aspectos, los dependencistas y el analista del sistema-mundo reproducían algo del reduccionismo económico de los enfoques ortodoxos marxistas. Esto llevó a dos problemas: primero una subestimación de las jerarquías coloniales/raciales, y, segundo, un empobrecimiento analítico que no podía explicar las complejidades de los procesos económicos heterárquicos globales.

Las ideas de la escuela de la dependencia deben entenderse como parte de la «longue durée» de las ideas de la modernidad en Latinoamérica. El «desarrollo autónomo nacional» es un tema ideológico central del sistema-mundo moderno desde finales del siglo XVIII.

Los dependencistas reprodujeron la ilusión de que la organización y el

desarrollo nacionales pueden lograrse a partir del control del Estado-nación. Esto contradecía la posición de que el desarrollo y el subdesarrollo son resultado de relaciones estructurales dentro del sistema-mundo capitalista. Aunque los dependentistas definieron el capitalismo como un sistema global más allá del Estado-nación, seguían creyendo que era posible desconectarse o romper con el sistema-mundo en el plano del Estado-nación (Frank, 1970: 11, 104, 150; Frank, 1969: capítulo 25).

Esto implicaba que un proceso socialista revolucionario en el plano nacional podía insular el país del sistema global. Sin embargo, como lo sabemos hoy, es imposible transformar un sistema que opera a escala mundial privilegiando el control/ administración del Estado-nación (Wallerstein, 1992b). Ningún control «racional» del Estado-nación alteraría la posición de un país en la división internacional del trabajo. La planeación y el control «racionales» del Estado-nación contribuyen a la ilusión desarrollista de que es posible eliminar las desigualdades de un sistema mundial capitalista desde el plano del Estado-nación.

En el sistema-mundo capitalista, un Estado-nación periférico puede experimentar transformaciones en su forma de incorporación a la economía mundial capitalista, una minoría de los cuales puede incluso moverse a una posición semiperiférica.

Sin embargo, romper con el sistema-mundo desde el plano del Estado-nación o transformarlo está más allá de su rango de posibilidades

(Wallerstein, 1992a; 1992b).

Por esta razón, un problema global no puede tener una solución nacional. Con esto no se pretende negar la importancia de las intervenciones políticas en el plano del Estado-nación. El punto aquí es no reificar el Estado-nación y entender los límites que representan las intervenciones políticas en este plano para la transformación a largo plazo de un sistema que opera a escala mundial. El Estado-nación, aun cuando sigue siendo una institución importante del capitalismo histórico, es un espacio limitado para las transformaciones políticas y sociales radicales. Las agencias colectivas en la periferia necesitan un alcance global para hacer una intervención política efectiva en el sistema-mundo capitalista. Las luchas sociales por debajo y por encima del Estado-nación son espacios estratégicos de intervención política que a menudo se ignoran cuando el enfoque de los movimientos privilegia al Estado-nación. Las conexiones globales y locales de los movimientos sociales son cruciales para que haya intervenciones políticas efectivas. Los dependentistas descuidaron esta obligación, en parte, por su tendencia de privilegiar el Estado-nación como unidad de análisis y por el énfasis economicista de sus enfoques. Esto tuvo consecuencias políticas terribles para la izquierda latinoamericana y para la credibilidad del proyecto político dependentista.

Para la mayoría de los dependentistas y para el analista del sistema-mundo, la «economía» era la esfera privilegiada del análisis social.

Categorías como «género» y «raza» eran ignoradas a menudo y cuando se usaban se reducían (instrumentalizaban) a los intereses económicos o de clase. Quijano (1993) es una de las pocas excepciones a esta crítica. La «colonialidad del poder» es un concepto que busca integrar como parte del proceso heterogéneo estructural las múltiples relaciones en las que los procesos culturales, políticos y económicos se ven imbricados en el capitalismo como sistema histórico. Quijano emplea la noción de «heterogeneidad-histórico estructural» que está muy cercana a la noción de «heterarquía» que se analizó anteriormente. De manera similar al análisis del sistema mundo, la noción de «colonialidad» conceptualiza el proceso de colonialización del continente americano y la constitución de una economía mundial capitalista como parte del mismo proceso imbricado. Sin embargo, al contrario del enfoque del sistema-mundo, la «heterogeneidad estructural» de Quijano implica la construcción de una jerarquía étno/racial global de carácter simultáneo, coetáneo en el tiempo y el espacio, para la constitución de una división internacional del trabajo con relaciones centro-periferia a escala mundial. Desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incesante acumulación de capital estuvo imbricada con ideologías globales racistas, homofóbicas y sexistas. La expansión colonial Europea fue dirigida por hombres europeos heterosexuales. Dondequiera que fueron, llevaron sus prejuicios culturales y formaron estructuras heterárquicas de desigualdad sexual, de género, clase y raza. Así, en el «capitalismo histórico», entendido como un

«sistema heterárquico» o como una «estructura heterogénea-histórica», el proceso de la incorporación periférica a la acumulación incesante de capital estuvo constituido por jerarquías y discursos homofóbicos, sexistas y raciales e imbricado con ellos. En oposición al análisis del sistema-mundo, lo que Quijano recalca con su noción de «colonialidad del poder» es que no hay una lógica de acumulación capitalista abarcante que pueda instrumentalizar las divisiones étno/raciales y que preceda a la formación de una cultura global, colonial, eurocéntrica. La perspectiva «instrumentalista» de la mayor parte de los análisis del sistema-mundo es reductiva y sigue atrapada en el viejo lenguaje de las ciencias sociales del siglo XIX. Para Quijano, el racismo es constitutivo de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial y está imbricado con ellas.

La noción de «heterogeneidad-histórico estructural» implica la coexistencia de múltiples formas de trabajo dentro de un proceso histórico. Contrario a los enfoques marxistas ortodoxos, no hay una sucesión lineal de modos de producción (esclavitud, feudalismo, capitalismo, etc.). Desde una perspectiva periférica latinoamericana, como tendencia general estas formas de trabajo se articularon todas simultáneamente en el tiempo y se imbricaron en el espacio entre formas «libres» de trabajo asignadas al centro o a las poblaciones de origen europeo y formas «oprimidas» de trabajo asignadas a la periferia o a las poblaciones no-occidentales. La

acumulación capitalista a escala mundial opera usando de manera simultánea formas diversas de trabajo divididas, organizadas y asignadas de acuerdo con la racionalidad eurocéntrica racista de la «colonialidad del poder». Más aún, para Quijano no existe una teleología lineal entre las diferentes formas de acumulación capitalista (primitiva, absoluta y relativa, en este orden según el análisis eurocéntrico marxista). Para Quijano, las múltiples formas de acumulación también coexisten en forma simultánea, son coetáneas en el tiempo. Como tendencia a largo plazo, las formas de acumulación «violentas» (llamadas acumulación «primitiva» en el marxismo eurocéntrico) y «absolutas» predominan en la periferia no-occidental, mientras que las formas de acumulación «relativa» y «ampliada» predominan en las zonas de trabajo «libre» de los centros occidentales.

El segundo problema con la subestimación dependentista de las dinámicas culturales e ideológicas radica en que empobreció su propio enfoque político-económico. Las estrategias ideológicas/simbólicas así como las formas de conocimiento eurocéntricas son constitutivas de la economía política del sistema-mundo capitalista. Las estrategias simbólicas/ideológicas globales son un proceso de estructuración importante de las relaciones centro-periferia en el sistema mundo capitalista. Por ejemplo, los Estados del centro desarrollan estrategias ideológicas/ simbólicas promoviendo las formas de conocimiento

«occidentalistas» (Mignolo, 1995) que privilegiaban el «occidente sobre el resto». Esto se observa con claridad en los discursos desarrollistas que se convirtieron en una llamada forma de conocimiento «científico» en los últimos cincuenta años. Este conocimiento privilegiaba a «Occidente» como modelo de desarrollo. El discurso desarrollista ofrece una receta colonial sobre cómo convertirse en «Occidente».

Aunque los dependentistas luchaban contra estas formas de conocimiento universalistas/occidentalistas, percibían este conocimiento como una «superestructura» o un epifenómeno de alguna «infraestructura económica». Los dependentistas nunca percibieron tal conocimiento como constitutivo de la economía política de América Latina. La creación de zonas periféricas como África y Latinoamérica, en calidad de «regiones» con un «problema» o con una «etapa de desarrollo atrasada» ocultó la responsabilidad europea y euroamericana en la explotación de estos continentes. La creación de regiones «patológicas» en la periferia en oposición a los llamados patrones de desarrollo «normal» de «Occidente» justificó una intervención política y económica aún más intensa por parte de los poderes imperiales. Al tratar al «Otro» como «subdesarrollado» y «atrasado», se justificaba la explotación y la dominación metropolitanas en nombre de la «misión civilizadora».

La superioridad atribuida al conocimiento europeo en muchas esferas de la vida era un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema

mundo moderno/colonial. Los conocimientos subalternos se excluían, omitían, silenciaban o ignoraban. Éste no es un llamado a una misión de rescate de la autenticidad de tipo fundamentalista o esencialista. El punto aquí es poner la diferencia colonial (Mignolo, 2000) en el centro de un proceso de producción de conocimiento. Los conocimientos subalternos son aquellos que se encuentran en la intersección de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento híbridas, transculturales, no simplemente en el sentido del sincretismo tradicional o «mestizaje», sino en el que les da Aimé Cesaire de «armas milagrosas» o lo que he llamado «complicidad subversiva» (Grosfoguel, 1996) contra el sistema. Son modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no-eurocéntrica de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías descoloniales. Constituyen una crítica de la modernidad desde las experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad. Este es un nuevo espacio que merece ser explorado más a fondo tanto como un nueva dimensión crítica de la modernidad/colonialidad y, al mismo tiempo, como un espacio desde donde pueden diseñarse nuevas utopías. Esto tiene implicaciones importantes para la producción de conocimiento. ¿Vamos a producir un nuevo conocimiento que repita o reproduzca la visión del ojo de dios eurocéntrica y universalista? Decir que la unidad de análisis es el sistema mundo, no el Estado-nación, no equivale a una visión del ojo de dios del mundo con pretensión de

neutralidad. Creo que el análisis del sistema-mundo necesita descolonizar su epistemología tomando en serio el lado subalterno de la diferencia colonial: el lado de la periferia, los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos en el proceso de producción de conocimiento. Esto significa que aunque el sistema-mundo tome el globo como unidad de análisis, está pensando desde una perspectiva particular en el mundo. Sin embargo, el análisis del sistema mundo no ha hallado un camino para incorporar conocimientos subalternos en procesos de producción de conocimiento. Sin ello no puede haber descolonización del conocimiento ni utopística más allá del eurocentrismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder en la producción de conocimientos y en los diseños globales imperiales hace un llamado a nuevos lugares institucionales y no institucionales desde los cuales lo subalterno puede hablar y ser escuchado.

Pensamiento descolonial

Hasta aquí, la historia del «sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal» ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producidas por Occidente. Ninguna cultura en el mundo permaneció intocada por la modernidad europea. No hay un afuera absoluto en este sistema. El monologismo y el diseño global monotópico de Occidente se relaciona con otras culturas y personas desde una

posición de superioridad y es sorda a las cosmologías y epistemologías del mundo no-occidental.

La imposición del cristianismo con el fin de convertir los llamados salvajes y bárbaros en el siglo XVI, seguido de una imposición del «deber del hombre blanco» y la «misión civilizadora» en los siglos XVIII y XIX, la imposición del «proyecto desarrollista» en el siglo XX y, más recientemente, el proyecto imperial de las intervenciones militares bajo la retórica de la «democracia» y los «derechos humanos» en el siglo XXI, todas han sido impuestas mediante el militarismo y la violencia bajo la retórica de la modernidad que habla de salvar al otro de sus propios barbarismos. Dos respuestas a la imposición colonial eurocéntrica son los nacionalismos y fundamentalismos del tercer mundo. El nacionalismo ofrece soluciones eurocéntricas a un problema eurocéntrico global. Reproduce la colonialidad del poder interna en cada Estado-nación y reifica el Estado-nación como el lugar privilegiado del cambio social (Grosfoguel, 1996). Las luchas por encima y por debajo del Estado-nación no son consideradas en las estrategias políticas nacionalistas. Más aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el Estado-nación como forma política institucional por excelencia del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. En este sentido, el nacionalismo es cómplice del pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas. De otro lado, los fundamentalismos de diferentes tipos del tercer mundo responden

a la retórica de un «espacio exterior puro» esencialista o de una «exterioridad absoluta» a la modernidad. Son fuerzas «modernas antimodernas» que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico. Si el pensamiento occidental asevera que la «democracia» es un atributo natural de occidente, los fundamentalismos del tercer mundo aceptan esta premisa eurocéntrica y aseguran que la democracia no tiene nada que ver con lo no-occidental. De esta forma, es un atributo europeo inherente impuesto por occidente. Ambos niegan el hecho de que muchos de los elementos que hoy consideramos hacen parte de la modernidad, como la «democracia», se formaron en una relación global entre el Occidente y el mundo no-Occidental. Los europeos tomaron mucho de su pensamiento utópico de los sistemas históricos no-occidentales que encuentran en las colonias y se los apropiaron como parte de la modernidad eurocentrada. Los fundamentalismos del tercer mundo responden a la imposición de la modernidad eurocentrada como un diseño global/imperial con una modernidad antimoderna eurocéntrica, jerárquica, autoritaria y antidemocrática como la anterior.

Una de las muchas soluciones plausibles al dilema eurocéntrico contra fundamentalista es lo que se ha llamado el «pensamiento descolonial». Dicho pensamiento es la respuesta epistémica de lo subalterno al proyecto eurocéntrico de la modernidad. En lugar de rechazar la modernidad para retirarse en un absolutismo fundamentalista, las epistemologías

descoloniales subsumen/redefinen la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de las relaciones coloniales, hacia una lucha por la liberación descolonial por un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento descolonial produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento descolonial no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonial transmoderna desde lo subalterno a la modernidad eurocéntrica.

Un buen ejemplo de esto es la lucha zapatista en México. Los zapatistas no son fundamentalistas antimodernos. No rechazan la democracia ni se encierran en cierta forma de fundamentalismo indígena. Por el contrario, los zapatistas aceptan la noción de democracia, pero la redefinen desde la práctica y las cosmología indígenas, definiéndola como «mandar obedeciendo» o «todos somos iguales porque todos somos diferentes». Lo que parece ser una consigna paradójica es en realidad una redefinición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno. Esto nos lleva a la cuestión de cómo trascender el monólogo imperial establecido por la modernidad europeo-céntrica.

Transmodernidad o cosmopolitanismo crítico como proyectos utópicos

No puede lograrse un diálogo intercultural Norte-Sur sin una descolonización de las relaciones de poder en el mundo moderno/colonial. Un diálogo horizontal en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere una transformación en las estructuras globales de poder. No podemos asumir un consenso habermasiano o una relación horizontal igual entre culturas y pueblos divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos empezar imaginando mundos alternativos más allá del eurocentrismo y el fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico del filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas de que lo que necesita hacerse es completar el proyecto incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el camino para completar el proyecto incompleto e inacabado de la descolonización en el siglo XX. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa e impuesta como un diseño global al resto del mundo (por persuasión o por la fuerza), Dussel aboga por una multiplicidad de respuestas político-epistémicas críticas descoloniales a la modernidad eurocentrada desde las culturas subalternas y el lugar epistémico de los pueblos colonizados en todo el mundo. La transmodernidad sería equivalente a la «diversalidad como proyecto

universal», lo cual es resultado de un «pensamiento descolonial» como una intervención epistémica desde diversos subalternos. Las epistemologías subalternas podrían proporcionar, una «diversidad» de respuestas a los problemas de la modernidad que conduce a la «transmodernidad».

Para Dussel, la filosofía de la liberación sólo puede venir de pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. Una implicación es que las diversas formas de democracia, derechos civiles o liberación de la mujer sólo pueden salir de las respuestas creativas de las epistemologías locales subalternas. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres islámicas. Los hombres occidentales no pueden imponer su noción de democracia a los pueblos no-occidentales. Este no es un llamado a una solución fundamentalista o nacionalista a la persistencia de la colonialidad global ni a un particularismo parroquial. Es un llamado a un pensamiento descolonial como estrategia o mecanismo hacia un «mundo transmoderno» descolonializado como proyecto pluriversal que nos lleve más allá del eurocentrismo y el fundamentalismo ».

Durante los últimos 510 años del «sistema mundo europeo/euroamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial» pasamos del «cristianízate o te mato» del siglo XVI al «civilízate o te mato» del siglo XIX, al «desarróllate o te maro» del siglo XX, al «neoliberalízate o te mato» de finales del mismo siglo y al «democratízate o te maro» de comienzos del XXI. Ningún respeto

ni reconocimiento a las formas de democracia indígenas, africanas, islámica u otras no-europeas. La forma liberal de la democracia es la única aceptada y legitimada. Las formas de alteridad democrática son rechazadas. Si la población no-occidental no acepta los términos euroamericanos de la democracia liberal entonces se les imponen por la fuerza en nombre de la civilización y el progreso. Es preciso reconceptualizar la democracia en una forma transmoderna con el fin de descolonizarla de la democracia liberal, es decir, de la forma de democracia de occidente, supremacista blanca y centrada en la acumulación de capital.

Al radicalizar la noción Levinasiana de la exterioridad, Dussel ve un potencial radical en los espacios relativamente (nunca absolutamente) exteriores no-colonizados ni funcionalizados por completo por la modernidad eurocentrada. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Han sido afectados y producidos por la modernidad europea, pero nunca subsumidos o instrumentalizados por completo. Es desde la geopolítica del conocimiento de esta exterioridad relativa, o estos márgenes, que surge el «pensamiento descolonial» como una crítica a la modernidad hacia un mundo transmoderno pluriversal de proyectos ético-políticos múltiples y diversos que permita un diálogo y una comunicación horizontal real entre todos los pueblos del mundo. Sin embargo, para alcanzar este proyecto utópico es fundamental transformar los sistemas de

dominación y explotación del patrón de poder colonial actual del «sistema-mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristiano-céntrico capitalista/patriarcal».

Las luchas antisistémicas hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad en todas sus expresiones a diferentes niveles (global, nacional, local), así como sus conocimientos eurocéntricos se han reflejado en movimientos antisistémicos y en el pensamiento utópico por todo el mundo. Así, la primera tarea del proyecto de izquierda renovada es confrontar las colonialidades eurocéntricas no sólo de la derecha sino también de la izquierda. Por ejemplo, muchos proyectos izquierdistas reprodujeron dentro de sus organizaciones y cuando estuvieron en control de las estructuras estatales las jerarquías raciales/étnicas y la dominación blanca/eurocentrada sobre los pueblos no-europeos. La «izquierda» internacional nunca problematizó en forma radical las jerarquías raciales/étnicas creadas durante la expansión colonial europea y que siguen presentes en la «colonialidad del poder» mundial. Ningún proyecto radical puede tener éxito hoy si no desmantela estas jerarquías coloniales/raciales. La subestimación del problema de la colonialidad ha contribuido en gran medida a la desilusión popular con los proyectos «izquierdistas». No puede alcanzarse por completo una verdadera democracia (radical o popular) si la dinámica colonial/racista mantiene una gran parte o, en algunos casos, a la mayoría de la población

como ciudadanos de segunda clase.

La perspectiva que aquí se articula no es una defensa de las «políticas de la identitarias» («identity politics»). Las identidades subalternas podrían servir como un punto de partida epistémico para una crítica radical a los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricos. Sin embargo, las «políticas identitarias» no equivalen a la alteridad epistemológica. El alcance de la «política identitaria» es limitado y no puede lograr una transformación del sistema y de su patrón de poder colonial. Dado que todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista. Las identidades «negra», «indígena», «africana» o las nacionales como la «colombiana», «keniana» o «francesa» son construcciones coloniales. La defensa de estas identidades podría servir a algunos propósitos progresistas dependiendo de lo que esté en juego en ciertos contextos. Por ejemplo, en las luchas contra una invasión imperialista o en las pugnas antirracistas contra la supremacía blanca estas identidades pueden servir para unificar a los oprimidos contra un enemigo común. Pero la política de la identidad sólo atiende las metas de un solo grupo y demanda igualdad dentro del sistema en lugar de desarrollar una lucha radical antisistémica. El sistema de explotación es un espacio de intervención crucial que requiere alianzas más amplias a lo largo de líneas no sólo raciales y de género, sino también a lo largo de

líneas de clase y entre una diversidad de grupos oprimidos en torno a la radicalización de la noción de igualdad social. Pero en lugar de la noción de igualdad, limitada, abstracta y formal, de la modernidad eurocéntrica, la idea aquí es extender la noción de igualdad a toda relación de opresión, como la racial, de clase, sexual o de género. El nuevo universo de significado o el nuevo imaginario de la liberación necesita un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y de formas de opresión. Este lenguaje común puede ofrecerse radicalizando las nociones liberatorias que surgen del patrón de poder moderno/colonial, como la libertad (de prensa, credo o expresión), las libertades individuales o la igualdad social y que los vinculan a la democratización radical de las jerarquías políticas, epistémicas, de género, sexuales, espirituales y económicas a escala global.

La propuesta que hace Quijano (2000) de una «socialización del poder» en oposición a una «nacionalización estatista de la producción» es crucial aquí. En lugar de de proyectos «socialistas de Estado» o «capitalistas de Estado» centrados en la administración del Estado y en las estructuras de dominación jerárquicas, la estrategia de la «socialización del poder» en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales de formas colectivas de autoridad pública.

Las comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que en la actualidad regulan la vida social estarían autoadministradas por

la gente bajo la meta de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social. Es un proceso de empoderamiento y una democratización radical desde abajo que no excluye la formación de instituciones públicas globales para democratizar y socializar la producción, la riqueza y los recursos a escala mundial.

La socialización del poder implicaría también la formación de instituciones globales más allá de los límites nacionales o estatales para garantizar la justicia e igualdad social en la producción, reproducción y distribución de los recursos mundiales. Esto implicaría cierta forma de organización democrática global autoadministrada que funcionaría como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia y la equidad sociales a escala mundial. La socialización del poder en los planos local y global implicaría la formación de una autoridad pública que está por fuera de las estructuras estatales y contra ellas.

Basándose en las antiguas comunidades indígenas de los Andes y en las nuevas comunidades marginales urbanas en las que la reciprocidad y la solidaridad son las principales formas de interacción social y distribución de recursos, Quijano ve el potencial utópico de una alternativa social privada a la propiedad privada y una autoridad pública alternativa no estatal que esté por fuera de las nociones eurocéntricas capitalistas/socialistas de lo público y lo privado. Este público no estatal (en oposición a la equivalencia de lo

estatal y lo público en las ideologías liberal y socialista) no está, según Quijano, en contradicción con un privado social (en oposición a la propiedad privada capitalista y corporativa). Lo privado social y su autoridad pública institucional no-estatal no están en contradicción con las libertades personales/individuales y el desarrollo colectivo. Uno de los problemas con los discursos liberales y socialistas es que el Estado es siempre la institución de la autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un crecimiento alternativo «privado» y «humano» de los «individuos».

Los proyectos desarrollistas que se centran en cambios de políticas a nivel del Estado-nación están obsoletos en la economía mundial de hoy en día y desembocan en ilusiones desarrollistas. No puede darse una «solución nacional» a un sistema de explotación y dominación que funciona a escala global como lo hace el sistema-mundo capitalista. Un problema global no puede resolverse en el plano nacional del estado.

Requiere soluciones descoloniales globales a varios niveles : nacional del estado y en la economía política global. De ahí que los movimientos indígenas en América Latina hayan propuesto la descolonización de los estados por medio de la transformación del estado de estados-naciones (un estado, una nación) a Estados plurinacionales (un estado que responda a la existencia de relaciones horizontales y equitativas entre diferentes naciones que co-existen en dicho espacio). Además, han propuesto alternativas globales tanto ecológicas como económicas a nivel

global al desarrollismo capitalista. Así, la descolonización de la economía política del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal requiere la erradicación de la transferencia continua de riqueza del Sur al Norte y la institucionalización de la redistribución global y la transferencia de riqueza de Norte a Sur. Después de siglos de «acumulación por expropiación» (Harvey, 2003), el Norte tiene una concentración y acumulación de riqueza y recursos inaccesible al Sur. Los mecanismos globales de redistribución de riqueza de Norte a Sur podrían implementarse mediante la intervención directa de organizaciones internacionales o imponiendo gravámenes a los flujos globales de capital. Sin embargo, esto requeriría una lucha de poder descolonial a escala mundial cuyo propósito fuera transformar el patrón de poder colonial global y, en consecuencia, erradicar el « sistema-mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristiano-céntrico capitalista/patriarcal ».

El Norte es reacio a compartir la concentración y la acumulación de riqueza producida por el trabajo de trabajadores no-occidentales del Sur después de siglos de explotación y dominación de los últimos por parte de los primeros. Incluso hoy, las políticas neoliberales representan una continuación de la «acumulación por expropiación» (Harvey, 2003) iniciada por la expansión colonial europea con la conquista del continente americano en el siglo XVI. Muchos países periféricos fueron despojados de su riqueza y sus recursos nacionales durante los últimos veinte años del

neoliberalismo a escala mundial bajo la supervisión y la intervención directas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota a muchos países en la periferia y han causado la transferencia constante de riqueza del Sur hacia corporaciones transnacionales e instituciones financieras en el Norte. El espacio de maniobra para las regiones periféricas es muy limitado dadas las limitaciones a la soberanía que ha sido impuesta a los Estados-nación periféricos por el sistema interestatal global. En suma, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas utópicas descoloniales globales antisistémicas más allá de las formas de pensamiento binarias fundamentalistas eurocéntricas, nacionalistas y colonialistas así como las fundamentalistas del Tercer Mundo.

Hacia un proyecto de «diversidad antisistémico transmoderno, descolonial, pluriversal y radical»

La necesidad de un lenguaje crítico común de descolonización requiere una forma de universalidad que haya dejado de ser un diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de la derecha o la izquierda, impuesto por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en nombre del progreso y la civilización. Llamaré a esta nueva forma de universalidad un «pluriversal transmoderno descolonial antisistémico» como proyecto de liberación. En oposición a los universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas, que subsumen/diluyen lo particular en lo

mismo, una «diversidad radical pluriversal transmoderna descolonial antisistémica» es un universal concreto que construye un pluriverso de sentido descolonial respetando las múltiples particularidades locales y la diversidad epistemológica en las luchas contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos históricos descoloniales epistémicos/éticos. Esto representa una fusión entre la «transmodernidad» de Dussel y la «socialización del poder» de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos conduce a «la pluriversalidad como proyecto universal » para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socialización del poder de Quijano aboga por una nueva forma de imaginario universal radical antisistémico que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos. Tal lenguaje común (para romper con el relativismo) sería un universalismo negativo que debe ser anticapitalista, antipatriarcal, antiimperialista y anticolonialidad del poder global. Pero a la hora de las « soluciones » no podemos volver a un universalismo positivo como pasó con el socialismo eurocéntrico del siglo XX donde una epistemología particular (el marxismo-leninismo) definía para todos como diseño global/imperial cual era la « SOLUCIÓN » para todos en el planeta indiferente a la diversidad epistémica. De manera que las soluciones tienen que partir del reconocimiento de la diversidad epistemológica donde no se reproduzca nuevamente el universalismo abstracto de un particular que define para todos y se impone por

persuasión o por la fuerza. El objetivo sería construir un mundo pluriversal donde el poder esté socializado, pero abierto a una diversidad de formas institucionales de socialización del poder dependiendo de las diferentes respuestas políticas/ético/epistémicas descoloniales de diferentes grupos subalternos en el sistema-mundo. El llamado de Quijano hacia una socialización del poder podría convertirse en otro universal abstracto que conduzca a un diseño global/imperial si no se redefine y reconfigura desde una perspectiva transmoderna, es decir, si no se abre a la diversidad epistémica. Las formas institucionales de las luchas antisistémicas y la socialización del poder que emerjan de los pueblos (indígenas en toda América, islámicos en el Medio Oriente, Bantúes en África Occidental, etc.) serán muy diversas entre sí. Todos ellos comparten un universal negativo de construir un proyecto descolonial anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial y antiimperialista, pero ofreciendo un pluriverso de respuestas positivas en formas institucionales y concepciones diversas de socialización del poder según sus historias y epistemologías locales diferentes y múltiples. Reproducir los diseños globales socialistas eurocéntricos del siglo XX, que partieron de un centro unilateral epistémico y eurocentrado hacia diseños globales/imperiales universales con pretensión de validez para todos en el planeta, simplemente repetiría los errores que llevaron a la izquierda a un desastre global. Éste es un llamado a un universal transmoderno, es decir, que sea pluriversal, que incluya todas las particularidades epistémicas hacia una «socialización del poder

descolonial transmoderna». Como dicen los zapatistas, «luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles».

Bibliografía

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

Castro-Gomez, Santiago (2003), *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editora Pontificia Universidade Javeriana.

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

Crenshaw, Kimberlee (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *Feminism in the Law: Theory, Practice, and Criticism*. Chicago: University of Chicago Law School, 139-167.

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

Dussel, Enrique (1994), *1492 – El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz: Plural Editores.

Dussel Enrique (1998), "Beyond the Eurocentrism. the World-system and the Limits of Modernity", in Jameson, Frederic; Miyoshi, Masao (eds.),

The Cultures of Globalization. Durham, NC: Duke University Press, 3-31.

Dussel, Enrique (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: 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*. Nova Iorque: Grove Press.

Frank, Andre Gunder (1969), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press.

Fregoso, Rosa Linda (2003), *Mexicana Encounters: the Making of Social Identities in the Borderlands*. Berkeley: University of California Press.

Glissant, Édouard, (1989), *Caribbean Discourse* (trans. J. M. Dash). Charlottesville: University of Virginia Press.

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*, 25 (3), 203-224.

Grosfoguel, Ramón (2005), "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", in Robinson, William; Applebaum, Richard (orgs.), *Critical Globalization Studies*. Londres: Routledge, 283-292.

Grosfoguel, Ramón (2006a), "From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies. A Preface", *Review*, 29 (2), 141-142.

Grosfoguel, Ramón (2006b), "World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", *Review*, 29 (2), 167-188.

Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences (1996), *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.

Habermas, Jürgen (2000), *O Discurso Filosófico da Modernidade* (rev. A. Marques; trad. A. M. Bernardo). Lisboa: Dom Quixote.

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: 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 Briceño-León, Roberto; Sonntag, Heinz R. (orgs.), *Pueblo, Época y Desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 87-96.

Mallon, Florencia (1994), "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, 99, 1491-1515.

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.

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

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

Quijano, Aníbal (1993), "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", in Morgues, Roland (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta, 167-187.

Quijano, Aníbal (1998), "La Colonialidad del Poder y la Experiencia Cultural Latino-americana", in Briceño-León, Roberto; Sonntag, Heinz R. (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: Views from the South*, 1 (3), 533-580.

Rodriguez, Ileana (2001), "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: from Representation to Recognition", in Rodriguez, Ileana (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 1-32.

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

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

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

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

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

Wallerstein, Immanuel (1983), *Historical Capitalism*. Nueva York: Monthly Review Press.

Wallerstein, Immanuel (1984), *The Politics of the World-Economy*. Cambridge – Paris: Cambridge University Press/ 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 – Paris: Cambridge University Press / 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*, 35 (4/5), 517-529.

Wallerstein, Immanuel (1992b), "The Collapse of Liberalism", in Miliband, Ralph; Panitch, Leo (orgs.), *The Socialist Register 1991*. Londres: The Merlin Press, 96-110.

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