

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial¹

*Ramón Grosfoguel*²

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA EN BERKELEY

Recibido: 23 de noviembre de 2017

Aceptado: 28 de diciembre de 2018

Resumen

Este ensayo trata de la relación histórica entre modernidad y capitalismo, así como las opciones de un horizonte de transformación que supere las tradicionales concepciones binarias de ver y estar en el mundo. Al contrario de lo que plantea la izquierda occidentalizada, se propone una visión crítica decolonial de esta relación. A partir de esta intervención teórica, se discuten las consecuencias políticas de ver la modernidad como un proyecto civilizatorio o bien entenderla como un proyecto posible entre otros. Por ello proponemos estudiar de qué modo y bajo qué categorías conceptualizamos la relación entre modernidad y capitalismo, un asunto clave para el debate político contemporáneo. Proponemos pensar en un proyecto “transmoderno” que reconozca el colonialismo en su dimensión subjetiva como requisito para un proyecto verdadero de descolonización.

Palabras clave

Colonialidad, Capitalismo, Modernidad, Racismo, Patriarcado.

¹ El siguiente artículo corresponde a una versión mejorada y extendida de la conferencia “La compleja relación entre modernidad y capitalismo”, dictada por el autor en la Universidad Nacional Autónoma de México en octubre de 2017, en el marco del II Coloquio *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina*. Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) IN305316. Investigadora responsable: Verónica López Najera.

² Profesor asociado en el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California en Berkeley (California, Estados Unidos). Correo electrónico: grosfogou@berkeley.edu.

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Abstract

This essay addresses the historical relationship between modernity and capitalism as well as the options of a horizon of transformation that goes beyond the traditional binary conceptions of seeing and being in the world. Contrary to what a Westernised left declares, it is proposed a decolonial critical vision of this relationship. From this theoretical intervention, we discuss the political consequences of considering modernity as a civilizing project or to understand it as a possible project among others. We therefore propose to study how and under what categories we conceptualize the relationship between modernity and capitalism, a key issue for contemporary political debates. We propose to think of a “transmodern” project that recognizes colonialism in its subjective dimension as a prerequisite for a true decolonizing project.

Keywords

Coloniality, Capitalism, Modernity, Racism, Patriarchy.

1

Voy a comenzar con una idea que he repetido en otros lugares pero que me gusta subrayar por si hay gente que no lo sabe. “Modernidad-Colonialidad” no es un grupo, es una red, nunca fue un grupo, y lo dice un miembro fundador y organizador de muchas conferencias y coloquios que se hicieron en el marco de esa red. Puedo asegurar que fue siempre una red de composición heterogénea y con muchas diferencias internas. Nunca hubo una comunidad como tal, porque siempre hubo desacuerdos. Discrepancias que, en todo caso, fueron las que finalmente dotaron a la red de cierta creatividad e imaginación, pues cada integrante aportaba con ideas y problemáticas diversas. No obstante, sobre “Modernidad-Colonialidad” se han construido muchos mitos, como esa equívoca tendencia a pensar que la red fue un grupo de investigación interdisciplinario que con frecuencia se reunía a debatir ideas políticas para la transformación social del Sur global. No es el caso. Considero necesario aclarar este punto, porque en parte nosotros somos responsables de esta confusión al ocupar la palabra “grupo” con desmedida liviandad, de una manera muy informal, “ontologizando” su sentido como si se tratase de una colectividad ensamblada a partir de una profunda afinidad teórica y práctica, y definitivamente no es así.

Cabría, entonces, pensar que tal vez la palabra “grupo” se ha utilizado de una manera descuidada, sin la justicia que demanda el uso del lenguaje, pues de cara a la sociedad se exterioriza la imagen de un grupo de investigadores que está organizado en función de intereses compartidos, y eso jamás ocurrió. Creo que hoy estas discrepancias son más evidentes que nunca. Hay diferencias políticas de fondo, como sucede, por ejemplo, respecto a la situación sociopolítica venezolana. Como es sabido, hay todo un sector de la red “Modernidad-Colonialidad”, investigadores muy prominentes en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, que han firmado un documento terrible, un documento que repite las mismas tesis de la oposición neoliberal de derecha en Venezuela³. Y ahí firmó, lamentablemente, personas con las que yo y mucha gente quedamos sorprendidas. Desde hace un tiempo yo venía anunciando públicamente algunas críticas a la red, preguntándome sobre todo cómo es que en su interior se reproducían ciertas prácticas coloniales contra las cuales, se supone, estaba llamada a reñir. Para mí, por ejemplo, es fundamental reconocer de dónde sacan sus ideas los investigadores. Considero inaceptable beber de fuentes bibliográficas –dígame pensamiento indígena

³ Anibal Quijano et al., “Llamado internacional urgente a detener la escalada de violencia en Venezuela. Mirar a Venezuela, más allá de la polarización” (2017), consultado el 5 de diciembre de 2017, disponible en: http://llamadointernacionalvenezuela.blogspot.de/2017/05/llamado-internacional-urgente-detener_30.html. Este documento, que repite las tesis de la izquierda neoliberal y proimperial en Venezuela, fue respondido por este otro documento firmado por mucha gente y encabezado por mi nombre, titulado: “La izquierda despolarizada: Del monólogo de Próspero al Diálogo con Calibán”, consultado en junio de 2018, disponible en https://drive.google.com/file/d/0B6g8xuEX_KoJZ0R3bzdMb0NINuK/view.

latinoamericano, pensamiento afrolatinoamericano, etcétera— y que los autores de la colonialidad ni siquiera citen a estos autores. No se trata de una cuestión académica, de qué método de citación seguir; se trata de una cuestión de “justicia cognitiva”⁴. Es problemático, desde mi punto de vista, que la red “Modernidad-Colonialidad” construya su corpus teórico apropiándose y desconociendo, en el plano de la epistemología, tradiciones de pensamiento históricamente inferiorizadas e invisibilizadas. Es lo que he llamado el “extractivismo epistémico”.

La red “Modernidad-Colonialidad” tiene un problema ético y político. Muchos confundieron mi crítica como si yo estuviera en una cruzada personal contra Aníbal Quijano o Walter Dignolo. Yo no tengo nada personal contra ellos; por el contrario, de lo que se trata es de una crítica a sus prácticas ético-políticas. En términos políticos me parece extremadamente problemático que se sigan reproduciendo prácticas coloniales, y de una manera más perversa, porque ahora es en nombre del pensamiento decolonial. Estas críticas que hice en su momento fueron juzgadas como un ataque personal, como si yo tuviera la pretensión de estar en el centro de la discusión para convertirme en el líder de la decolonialidad, asunto que, insisto, no me interesa para nada. Para mí el problema es ético-político, ¿cómo nos relacionamos con otras genealogías de pensamientos no-occidentales? Como he dicho en varias entrevistas y artículos, no puede ser que se tomen ideas de la tradición del pensamiento radical negro e indígena sin citar a ninguno de los autores, como hace Quijano constantemente⁵. El extractivismo epistémico y el racismo epistémico hay que erradicarlos de las prácticas de producción de conocimiento, y constituye una gran contradicción cuando se hace a nombre de lo decolonial. Cabe no seguir reproduciendo las pautas culturales dominantes de la colonialidad del poder y el saber⁶, he ahí una tarea urgente.

El otro tema que me parece crucial es lo que ocurrió respecto del debate político sobre Venezuela. Como dije más arriba, una parte importante de la red “Modernidad-Colonialidad” adhirió sin reservas a un documento muy problemático, y por eso junto con otros colegas y actores sociales preparamos un texto de respuesta. Este último fue firmado por mucha gente de Venezuela, lo que es curioso porque en el otro documento que cité todos los firmantes eran no venezolanos, o los venezolanos que firmaron no participaban del proyecto bolivariano, gente que precisamente

⁴ Sobre el concepto de “justicia cognitiva”, véanse Ramón Grosfoguel, “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”, *Universitas Humanística* 63 (2007), y Boaventura de Sousa Santos, *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia* (La Paz: Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación, 2004).

⁵ Véase mi crítica a Dignolo y Quijano, en Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extrativismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tábula Rasa* 24 (2016).

⁶ Ramón Grosfoguel, “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 4 (2015).

había dejado el país. El tema es, entonces, si el “giro decolonial” debe suponer como primer comienzo un compromiso político explícito con los movimientos sociales y los movimientos antiimperialistas. En otras palabras, sostengo que no podemos producir pensamiento decolonial sin pensar junto a y con los movimientos sociales, de lo contrario nos convertimos en antropólogos y dejamos de hacer decolonialidad. En segundo lugar, lo decolonial también presupone asumir una perspectiva crítica, antiimperialista y anticolonialista. Si bien no todo antiimperialismo y anticolonialismo es en sí mismo decolonial, todo enfoque decolonial, por el contrario, sí debe ser antiimperialista y anticolonial. De lo contrario, ¿de qué colonialidad estamos hablando?

Yo vengo de un Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de California, en Berkeley, el que se creó producto de una extendida huelga de estudiantes. Ese departamento se formó por la masiva protesta que protagonizaron estudiantes racializados dentro del imperio norteamericano. Fue una gran movilización de estudiantes negros, de estudiantes latinos, de estudiantes asiáticos, de estudiantes indígenas estadounidenses, en 1969. Luego hubo otra huelga en 1999 que, entre otras cosas, buscó conquistar nuevos espacios de trabajo que no se renovaban hace más de treinta años. En la práctica esto significaba que un profesor moría o se retiraba de la Universidad y no se renovaba la plaza. En treinta años iba a desaparecer el departamento, por lo cual hubo que hacer otra huelga en 1999, y desde entonces estamos en lucha. Esa huelga generó nuevas plazas de profesores y el Centro de Estudios de Raza y Género de la Universidad de California en Berkeley. Me gusta subrayar este punto para quienes reproducen el mito de que Berkeley es una Universidad de prestigio abierta en la que se puede hacer de todo. Pero no, ese departamento no fue un regalo, fue el resultado de la lucha, el sudor y la sangre contra el imperio. Por eso es crédulo pensar que un día los blancos liberales se despertaron por la mañana y dijeron: “ahora vamos a hacer justicia cognitiva, y vamos a dejar que estos ‘negritos’ y estos ‘latinitos’, entren y tengan su espacio en la Universidad”. Eso no fue así. Fue una huelga sangrienta. La huelga de 1969 fue la huelga más larga en la historia de los Estados Unidos: duró nueve meses. Y por ello el estado no movilizó a la policía del campus, no movilizó a la policía de la ciudad, movilizó a la Guardia Nacional de California para reprimir a estudiantes que demandaban legítimamente un espacio de pensamiento propio dentro de una Universidad blanco-occidental. Digo todo esto para que entiendan más o menos desde donde hablo. Por eso quizás entro en contradicción con otros proyectos, como esto que se llama “Modernidad-Colonialidad”, que son proyectos de perfil académico. Pero para mí la decolonialidad no es una opción. Para mí la decolonialidad es una necesidad política urgente. Y es urgente no solo en un plano individual, sino en un plano colectivo. En lo que sigue voy a explicar esto a partir de la relación entre capitalismo y modernidad.

2

Dicho y aclarado lo anterior, quiero entrar al tema del capitalismo y su relación con la modernidad. En el seno de esta problemática se juega buena parte del debate político contemporáneo. El proyecto de la modernidad, tal y como es concebido por miradas del Norte global o miradas eurocéntricas del Sur, se piensa a partir de una dimensión fundamentalmente geográfica, es visto como una “geopolítica del conocimiento”⁷ que no medita lo suficiente acerca de las posiciones estructurales de poder que impone el capitalismo globalizado. Es importante dejar en claro este asunto, saliéndonos de la idea geográfica, porque de lo contrario ingresamos en un laberinto lleno de problemas que, digámoslo así, precipita toda una suma de reduccionismos ingenuos, pero con consecuencias políticas enormes. Por ahí va la crítica a Walter Mignolo que hice pública. Él tiende a pensar que si un sujeto viene de Europa éste ya no puede producir pensamiento decolonial y, a la inversa, si alguien viene del continente americano ya es entonces por definición decolonial. Pero yo difiero de esta aproximación. Esto es más complicado, porque con esa teoría no puedes explicar las expresiones contemporáneas de la colonialidad, colapsando de manera artificial posición epistémica con posición social, o peor aún, con posición geográfica. Es importante recordar que el éxito del orden social capitalista ha sido que los que están abajo piensen epistémicamente como los de arriba. Visto así, en términos conceptuales es complejo discutir la relación modernidad-capitalismo desde una perspectiva esencialista que reduce sus tensiones histórico-estructurales a una reflexión estrictamente geográfica. No siempre coincide la posición social con la posición epistémica. ¿No era a ese desfase a lo que apuntaba el concepto de “hegemonía” en Gramsci? En la mirada marxista, Gramsci hablaba de la ideología, en la mirada decolonial, hablamos de epistemología. Pero el punto acerca de cómo la posición social no coincide con la posición epistémica se mantiene. El *occidentalocentrismo* hace que sujetos colonizados piensen epistémicamente como los colonizadores.

Este tipo de aproximación teórica reduccionista a la Mignolo es un desastre políticamente, porque lleva a confundir amigos con enemigos aplicando el siguiente procedimiento: si quien habla es un blanco europeo-occidental-metropolitano, tu asumes ontológicamente que es tu enemigo. Y a la inversa, si es negro o indígena del continente americano, es ontológicamente tu aliado. Pero cuidado: primero hay que mirar dónde están situados epistémica y políticamente los sujetos. Ubiquemos eso antes de juzgar con tanta facilidad a partir del color de piel o procedencia. Con esto no estoy negando el concepto de “geopolítica del conocimiento”, lo que pasa es que esos conceptos hay que mirarlos desde un punto de vista filosófico y no desde

⁷ Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014).

un reduccionismo geográfico. Sea como sea, llamo la atención acerca de todas estas cosas porque son parte del enredo que yo encuentro que existe hoy en esto que se llama red “Modernidad-Colonialidad”. Y claro, el otro enredo es político y refiere a definir si el de “Modernidad-Colonialidad” es un proyecto político necesario o una opción epistemológica relativa a intereses y coyunturas académicas del momento. Hay una diferencia, en efecto, entre quienes vemos a la red como un proyecto político necesario y quienes lo ven como un proyecto puramente académico.

La relación entre modernidad y capitalismo es uno de los principales temas de nuestros tiempos. De qué modo y bajo qué categorías conceptualizamos la relación entre modernidad y capitalismo es un asunto clave para el debate político contemporáneo. La cuestión central es la manera de pensar, ser y estar en el mundo. Desde una mirada euro-centrada la modernidad aparece como un proyecto emancipatorio, ¿y por qué aparece como un proyecto emancipatorio? Veamos. Si nos remontamos al siglo XVI y miramos la emergencia del sistema mundo, vemos que al interior de los centros metropolitanos hay toda una crítica hecha por sujetos que han sido dominados, explotados y oprimidos y que reclaman derechos ciudadanos, redistribución de la riqueza, igualdad, etcétera; es una crítica, por decirlo así, a Europa desde Europa. Al mismo tiempo, hay críticas que se hacen a esos centros metropolitanos desde fuera, desde los márgenes, desde la periferia, desde los pueblos colonizados. Tenemos aquí entonces dos miradas de la modernidad como proceso civilizatorio que en sí mismo encierra un sesgo fuertemente *occidentalocéntrico* del mundo. Así, y en función desde qué lugar miramos el mundo, va a depender cómo evaluamos el proyecto de la modernidad. Para explicar esto voy a ocupar una metáfora proveniente de la democracia ateniense.

Como es sabido, dentro de la *polis* vivían individuos libres gracias a la servidumbre de los esclavos que habitaban fuera de las murallas. La Grecia antigua era parte de otro sistema mundo, con lógicas civilizatorias diferentes. Desde mi punto de vista, la expansión del sistema mundo moderno capitalista no es otra cosa que la democracia ateniense, pero a escala global. Dentro de las murallas tienes, dicho en términos metafóricos y a modo de ejemplo, el 15 o 20% de la población del mundo, y fuera de las murallas un 80 o 85%. El problema es el siguiente. Hay una crítica de cierta izquierda occidentalizada que, otra vez repito, renuncia a pensar la posicionalidad epistémica desde donde se piensa las relaciones de poder. Es una izquierda que aparece en occidente pero también en la periferia colonizada, que prolifera en distintos continentes como una izquierda occidentalizada. Ocurre con la izquierda occidentalizada lo mismo que ocurre con la universidad occidentalizada, que está en todas partes. Hay entonces una crítica interna que se hace desde el propio proyecto moderno. Es una crítica que busca mejorar la situación de los oprimidos dentro de las murallas, sin cuestionar ese orden social dominante, sin cuestionar las murallas mismas y las opresiones que viven los que están fuera de las murallas. Es

decir, hay una serie de revoluciones que se vuelven en referencias universales para el pensamiento eurocéntrico de izquierda como la revolución inglesa a finales del siglo XVII, o la revolución francesa o la revolución estadounidense a finales del siglo XVIII. De hecho, de ahí salen las principales categorías políticas con las que el pensamiento *occidentocéntrico* va a trabajar su filosofía.

Como podemos ver, esta crítica se centra en los procesos de cambio social de los sujetos subalternos, pero siempre refiriéndose a los subalternos que luchan desde dentro de las murallas. El problema, a mi modo de ver, emerge cuando esas revoluciones o esas críticas radicales no toman en cuenta la importancia de tumbar las murallas, sino que constituye un cuestionamiento crítico que deja las murallas intactas, es decir, el orden imperialista global. Ahí, pienso, tenemos la construcción de una izquierda, pero de una izquierda imperialista colonial, en la medida que está construyendo un proyecto político donde todo lo que está pidiendo es mejorar su situación dentro de las murallas, sin cuestionarlas, sin problematizar la dominación que ejerce ese sistema mundo sobre los habitantes fuera de las murallas. Al no disputar ese espacio, esa izquierda se corrompe, se convierte en una izquierda que puede tener las críticas más bonitas del mundo, pero realmente está reclamando una mejor posición al interior del saqueo de las periferias del mundo, y sin cuestionar dicho saqueo. No cuestionan a las estructuras del poder que producen el saqueo y la pauperización de la inmensa mayoría de la población mundial que reside justamente fuera de las murallas y que son sometidas a las formas más despóticas, paupérrimas y violentas de acumulación de capital. Las reivindicaciones de esta izquierda occidentalizada se traducen básicamente en demandar más libertad, más derechos, mejoras salariales, más recursos materiales para los oprimidos dentro de las murallas, pero sin cuestionar las vigas del sistema que hacen posible la esclavización, la dominación, la colonización y el despotismo de la acumulación de capital en las periferias del mundo. Esa es una izquierda, en síntesis, que termina corrompiéndose porque entra en complicidad con el proyecto civilizatorio moderno-colonial.

Desde el punto de vista de Europa, a partir de su expansión colonial, lo que ahí emerge es una nueva configuración para la acumulación del capital. Lo que aparece es la explotación económica como un problema que enfrenta a la humanidad. Por otro lado, con la expansión territorial europea se invisibilizan lógicas de dominación que forman parte de la dinámica civilizatoria de la modernidad, lógicas que son estructurantes y constitutivas del capitalismo histórico⁸. Analizando la expansión de Europa, tuve debates con Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi⁹ cuando fui profesor en la Universidad de Binghamton, y en varias ocasiones les pregunté: ¿Por qué ustedes insisten en que las estructuras del sistema mundo son

⁸ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico* (Madrid: Siglo Veintiuno editores, 2003).

⁹ Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Terence K. Hopkins, *Movimientos antisistémicos* (Madrid: Ediciones Akal, 1999).

fundamentalmente una división internacional del trabajo y un sistema interestatal de centros, periferias y semiperiferias articuladas entre sí para la acumulación global del capital? Todo lo demás pertenecería a la superestructura, es decir, el racismo, el sexismo, la cristiandad y el patriarcado. Ellos me respondían que lo central en el sistema mundo, lo novedoso que hay con la colonización europea a partir de 1492, es la nueva lógica de acumulación de capital y por tanto un nuevo sistema económico. Entonces yo les decía, ¿pero por qué ustedes no ponen allí, como parte de las estructuras de dominación del sistema mundo, la dominación patriarcal, la dominación epistemológica, el racismo o la dominación de cómo se piensa la relación de los humanos con otras formas de vida no humanas? Y me decían: lo que pasa, Ramón, es que eso no es nuevo, todo eso que mencionas ya estaba en Europa: el patriarcado, la cristiandad, el racismo. Siguiendo este argumento, en consecuencia, lo relevante del sistema mundo capitalista formado con la expansión colonial europea a partir de 1492 sería la configuración de una nueva economía a escala planetaria, cuya nueva lógica es la acumulación incesante de capital.

Uno de los problemas de esa idea es que la historia local de Europa se erige como historia mundial. Pero si cambiamos el punto de partida, aparecen otras lógicas de dominación que eran completamente nuevas en América, en Asia y en otras partes del mundo, no eran formas de dominio que existieran ahí previamente a la colonización europea. La cristiandad no existía, el racismo no existía, en muchos lugares ni si quiera existía la dominación patriarcal de corte cristanocéntrico, porque lo que se globaliza es el patriarcado de la cristiandad. Por eso en muchas partes, como en pueblos de África y de las Américas, no había patriarcado antes de la llegada de los conquistadores. Hace poco se publicó en Colombia una traducción del libro de Oyèrónké Oyèwùmí *La invención de las mujeres*, un gran texto porque muestra concretamente cómo en el norte de África no existía patriarcado antes de la colonización europea¹⁰. Oyèrónké es una compañera yoruba que hace este libro documentando lo que ocurrió en Nigeria y también en África Occidental. Es un trabajo que incluso ha citado María Lugones, pero que no había sido publicado en castellano hasta ahora.

El punto es, pues, que si miramos el sistema mundo capitalista cambiando la geografía de la razón podemos observar, en un principio, todo un paquete múltiple de jerarquías con sus respectivas prácticas de dominación que son nuevas para el resto del mundo, pero que quizá ya estaban presentes en la historia local europea. Sin embargo, para la historia local de otras partes del mundo, como en *Abya-Yala*, estas pautas de sujeción política y explotación económica fueron verdaderamente novedosas. Si estas pautas son nuevas en otras partes del mundo, en consecuencia, debemos incorporarlas dentro del entramado de dominación

¹⁰ Ver Oyèrónké Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género* (Bogotá: Ediciones en la frontera, 2017).

que construye el sistema mundo, y no dejarlas como una dimensión secundaria que deriva de la acumulación de capital o como superestructura. Esto quiere decir que no existe “el” capitalismo: lo que existe es el capitalismo realmente existente. Un capitalismo histórico que, tengámoslo presente, está organizado a partir de las lógicas civilizatorias de la modernidad. No podemos reducir el capitalismo como infraestructura y la modernidad como superestructura, es decir, la modernidad como un simple epifenómeno de lo económico. Asimismo, tampoco podemos pensar la modernidad como totalmente autónoma y separada del capitalismo. Por el contrario, el capitalismo histórico, el capitalismo realmente existente, es el sistema económico de la modernidad.

El capitalismo, como dije arriba, está estructurado, organizado y constituido desde adentro por las lógicas civilizatorias de la modernidad. Si el capitalismo es genocida, epistemicida, ecológicida, racista, cristianocéntrico, eurocéntrico, sexista, destructivo de las comunidades, del mundo agrario, del campesinado, es porque está organizado desde dentro con las lógicas civilizatorias de la modernidad. El capitalismo siempre fue colonial, no es posible su proyección histórica sin la expansión colonial. Podemos discutir abstractamente qué podría haber sido del capitalismo si hubiera tenido lógicas civilizatorias distintas. Pero el problema no es como hubiese sido, sino como es. Recordemos esa frase que se usaba para comentar el socialismo en siglo XX, el “socialismo realmente existente”, no el que imaginamos. Yo utilizo esa frase para pensar el capitalismo hoy. Entonces si pensamos a la modernidad desde la perspectiva de los sujetos dentro de los centros de poder, tanto opresores como oprimidos dentro de las murallas, la modernidad aparece como un proyecto emancipatorio, porque desde el punto de vista de los oprimidos dentro de las murallas, ellos sienten que, en términos sociales, políticos, de derechos ciudadanos, de recursos materiales, su situación ha mejorado. Recordemos que, dentro de las luchas al interior de esas murallas, los sectores dominantes hacen concesiones a los subalternos que nunca están dispuestos a hacer a los oprimidos afuera de las murallas, y las pueden hacer gracias a la superexplotación que se ejerce fuera de las murallas. Por eso conceden licencias y derechos para que obreros metropolitanos tengan mejores condiciones de trabajo, mejores salarios, acceso a leyes laborales y códigos de regulación. Pero insisto, el adentro y el afuera fuera de las murallas no es una geografía. Es una *posicionalidad* en las relaciones de dominación. Enfatizo en este tema, porque si observamos a la modernidad desde el interior de las murallas ésta aparece como un proyecto emancipatorio, debido a que supone una ruptura con el antiguo régimen, mejores condiciones materiales, mayor riqueza, tecnología, etcétera. Pero si miramos la modernidad desde fuera de las murallas, nos percatamos que la colonialidad no solo fue una expansión económica, no fue solamente la expansión de Europa en el resto de mundo, o la incorporación de mano de obra barata en una división internacional del trabajo

desde todos los territorios conquistados, no es solamente eso: es la destrucción de otras formas de organizar la vida. En ese sentido, la expansión colonial europea fue la destrucción de otras civilizaciones y de la imposición de una nueva civilización que, para principios del siglo XX, ya era una civilización planetaria. En ese proceso, la civilización occidental también fue cambiando al calor de la expansión colonial y las diversas transformaciones del sistema-mundo en los últimos cincos siglos.

3

Con lo dicho hasta aquí podemos ver que las lógicas civilizatorias del capitalismo histórico están entre las cuestiones más importantes para pensar la modernidad. Veámoslo con un ejemplo, el del racismo. Hasta cierto punto es problemático comprender el sistema mundo capitalista, explicar la división internacional del trabajo e interpretar los patrones históricos de acumulación de capital sin considerar, a mi modo de ver, que el racismo es un principio organizador de la economía política. El racismo organiza la división del trabajo. Y esa idea no es de Aníbal Quijano, es una tesis muy vieja que la podemos encontrar en los escritos de Fanon, Robinson y Davis¹¹, y en muchos otros autores que provienen del pensamiento caribeño, afroamericano e indígena de las Américas. Planteaban la discusión con otros términos, por cierto. Unos hablaban de “colonialismo interno”¹², otros hacían referencia al “capitalismo racial” como Robinson, y otros en cambio meditaban el fenómeno del racismo en tanto infraestructura, como Fanon. En ese sentido podríamos decir que hay una densa genealogía de pensamiento que precede a Quijano. Lo digo un poco para descentrarnos de la idea de que todas estas problemáticas provienen de la red “Modernidad-Colonialidad”, porque eso no es así. Esta red recupera tradiciones de pensamiento diversas, pero lamentablemente termina, como dije antes, por no reconocer de dónde saca sus premisas epistemológicas, y por eso digo que la actitud de Quijano es para mí un asunto de injusticia cognitiva.

Los ejemplos podrían multiplicarse. El capitalismo hoy es un sistema destructivo de la vida, pero no es solamente por su afán de acumular riqueza, sino también debido a su cosmología. Me explico. No hay tecnología sin cosmología. Esa idea de que existe tecnología neutral es uno de los grandes mitos de la modernidad. Si partimos de que toda tecnología tiene cosmología, habría que preguntarse, entonces,

¹¹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007); Cedric Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 2000); Angela Davis, *Mujeres, raza y clase* (Madrid: Ediciones Akal, 2004).

¹² Pablo González Casanova, “Colonialismo interno. Una redefinición”, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, comp. Atilio Borón et al. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006).

por cuál es la cosmología del capitalismo histórico. La cosmología del capitalismo es el dualismo ontológico cartesiano que establece el mito de una separación radical entre “hombre” y “naturaleza”, entre “sujeto” y “objeto”. Esa es la cosmología del capitalismo, e implica, entre otras cosas, inferiorizar otras formas de vida no humana. Cosifica las otras formas de vida, es decir, las transforma en objeto para ser destruidas y consumidas como mercancías. Es la naturaleza enajenada en mercancía. Esta asume de manera dualista que, como la vida humana es ontológicamente exterior a las otras formas de vida, estas últimas pueden ser destruidas sin que se afecte la vida humana. En otras palabras, cualquier tecnología proveniente de la cosmología del dualismo cartesiano lleva consigo la racionalidad de la destrucción de la vida. Esta cosmología del dualismo cartesiano ha sido clave en la creación de tecnologías en el capitalismo realmente existente durante los últimos cuatro siglos, generando un sistema *ecologicida*.

La modernidad, con su teleología del progreso, dirá que mientras más pasa el tiempo más progresamos, y todo lo que queda atrás, lo que está en el pasado, se convierte en algo peor que el presente. Esa es la lógica moderna. No me parece prudente idealizar el pasado. A la inversa, lo que hay que hacer es entender los procesos sociales, políticos, económicos y culturales desde una perspectiva histórica de largo aliento. Sin duda que en las civilizaciones no occidentales había luces y sombras, pero no podemos caer en estas lógicas modernas-occidentales de desechar lo que estaba en el pasado y aplaudir todo lo del presente como si fuese la panacea. Si miramos todas esas civilizaciones que fueron destruidas por el proyecto moderno-colonial-capitalista-patriarcal de occidente, todas, de alguna u otra manera, fueron menos avasalladoras de la vida que la actual civilización moderna, y esto se debe a una sencilla razón, porque independiente de los problemas que podían tener, ninguna otra civilización operó bajo una fórmula cartesiana, todas procedieron a usar una perspectiva holística en las relaciones entre vida humana y vida no humana. Entonces, si tu produces una tecnología desde una mirada holística, llevas ahí la racionalidad de la reproducción de la vida sin jerarquizarla como inferior o superior, sino que la has pensado en coexistencia dentro de un mismo cosmos, porque sabes que si desbalanceas ese orden cosmogónico destruyes la vida. Es un principio elemental de todas las cosmovisiones del planeta que puedes encontrar en la noción de *Pachamama* en el mundo andino, en la noción de *Ubuntu* en África, puedes viajar por el mundo y encontraras muchas visiones de mundo que son holísticas porque no piensan la relación entre humano y no humano de una manera dualista como en occidente. Por esa sencilla razón esta civilización moderna es la más destructiva de la vida de todas las existentes hasta el momento.

Esa cosmovisión dualista cartesiana es constitutiva de la manera de producir tecnologías, por eso digo que no existe “el capitalismo” como sistema aislado, sino que hay un capitalismo realmente existente, un capitalismo histórico, que es el sistema

económico de la civilización moderna. Como ya he mencionado anteriormente, las lógicas civilizatorias de la modernidad son constitutivas del capitalismo histórico. Lo mismo pasa con el patriarcado, sobre todo de corte cristianocéntrico que es el que se globaliza. Tenemos entonces un sistema capitalista que reproduce lógicas patriarcales cristianocéntricas. Podríamos mencionar muchos casos para ejemplificar lo anterior, y cada ejemplo necesitaría su propia elaboración. Digo esto para sostener que no podemos seguir pensando las relaciones entre capitalismo y modernidad como dos cuestiones exteriores y decir que vamos a impulsar un proyecto de izquierda anticapitalista para cumplir las lógicas civilizatorias de la modernidad, porque así repetimos todo aquello contra lo cual estamos luchando. Uno de los grandes fracasos fue, precisamente, poner el acento del problema en un sistema económico que lo pensaron como si estuviera aislado, como si todo lo demás fuera simplemente superestructura o epifenómeno. La premisa era la siguiente: si resolvemos el problema económico, se va a resolver lo otro porque en última instancia lo que determina lo demás es la contradicción capital-trabajo, ésta es la que produce racismo, patriarcado, ecologicidio, etcétera. En el laboratorio socialista del siglo xx ese proyecto fracasa en gran medida porque no solamente no resolvió esos problemas, sino que ni siquiera resolvió lo que se supone iba a resolver, que era el problema basado en la contradicción capital-trabajo. Porque si tú te organizas contra el capital y usas medios problemáticos de la propia civilización que organiza el capitalismo, los medios que uses van a construir los fines y terminará reproduciendo nuevamente el sistema. Si nos organizamos contra el capital de manera racista, de manera eurocéntrica, de manera sexista, de manera dualista cartesiana, terminas por reproducir todo contra lo que estás luchando y terminas (como en el socialismo del siglo xx) construyendo capitalismo de estado.

Esto tiene implicaciones teóricas importantes, pero también tiene implicaciones políticas. Entonces, cabe preguntarse, ¿cuál es el proyecto político? Es decir, si vamos a organizarnos contra este sistema, ¿cuál es el horizonte político a seguir? ¿Es simplemente cambiar un sistema económico, dejando intacto todo lo otro? Esto no nos va a conducir muy lejos porque seguiremos reproduciendo las lógicas civilizatorias de la modernidad que terminan por corromper las luchas contra el capital o contra cualquier otra demanda social, como la dominación de género o la dominación racial. Si no tomamos en consideración esta crisis civilizatoria, y pensamos que solo se trata de una crisis económica, terminamos inevitablemente por reproducir todas las lógicas de dominación contra las cuales estamos luchando. En resumen, si vamos a pensar las relaciones de dominación desde un plano estrictamente económico, como si todo lo demás fuera superestructura, terminaremos reproduciendo una vez más todos los problemas contra los cuales supuestamente estamos luchando. Por eso es que yo llamo a pensar que estamos frente a una civilización con un sistema económico particular, y no en un sistema económico que produce una civilización.

Esto tiene repercusiones políticas enormes, porque la transformación social ya no puede ser solo anticapitalista, eso ya se nos quedó corto, tenemos que pensar una lucha antisistémica contra la modernidad para acabar con el sistema capitalista, y para ello tenemos que entender de qué estamos hablando, de que el capitalismo no es un sistema aislado ni puramente económico sino el sistema económico de una civilización y, por tanto, de lo que se trata es de fundar una nueva civilización. Me refiero, en consecuencia, a que cuando hablamos de capitalismo histórico aludimos a una multiplicidad de opresiones que están ya inscritas en las lógicas civilizatorias de la modernidad. Como pueden ver, lo que estoy planteando no es solo un tema teórico ya que tiene implicaciones políticas enormes.

Con esto yo no estoy diciendo que vamos a ir con una lupa a través del mundo buscando los movimientos políticos perfectos, y hasta que no encontremos esta forma de acción colectiva antisistémica, no me embarro las manos con la política, no me involucro con ningún movimiento porque ninguno es perfecto y nos convertimos en una suerte de élite que hace una crítica moral impecable, que está por encima de todo, pero que no cambia el mundo. Al no implicarnos políticamente porque estás en un pedestal esperando el movimiento antisistémico perfecto, y criticando a todos los movimientos porque no se ajustan a estos principios deseados, de esta manera terminamos en un elitismo en nombre de una ultra radicalidad que es en verdad conservadora, porque termina dejando el *statu quo* intacto. Lo que yo planteo es que debemos realizar una crítica y generar una subjetividad “transmoderna” en el sentido de Enrique Dussel¹³, es decir, construir una subjetividad que rompa con los marcos epistémicos de la modernidad. Junto a esto, introducimos en las luchas, cualquiera que ella sea, con críticas que las haremos desde dentro, apoyando las luchas políticas y sociales para, desde dentro de esas luchas, convertirnos en *virus de la transmodernidad*. Es decir, desde donde sea que nos metamos, promovemos una subjetividad transmoderna que vaya avanzando en una crítica civilizatoria a la modernidad, para así no reproducir sus lógicas de dominación.

4

De todo esto se desprende la urgente tarea de plantear un nuevo tipo de subjetividad para así producir política descolonial, de lo contrario reproducimos aquellas prácticas frente a las que estamos resistiendo. Ese es el problema político de esta discusión teórica que he intentado de desarrollar aquí. Yo creo que el principal debate de la red “Modernidad-Colonialidad”, que fue por donde empecé, comienza con la relación modernidad y capitalismo que no está tan clara como pensamos,

¹³ Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad* (Puebla: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999).

con excepción de algunos autores como Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Franz Hinkelammert o Juan José Bautista, pero en el resto se incurre en una serie de problemas teóricos. En algunos investigadores de la red vemos una crítica antimoderna radical, pero sin realmente teorizar de qué se trata la modernidad ni su relación con el capitalismo. Con esto quiero decir que desde la antimodernidad se puede reproducir un proyecto civilizatorio moderno.

Un ejemplo para salirnos de la red “Modernidad-Colonialidad”. Tomemos el Estado Islámico en Oriente Medio. Cuando ustedes observan sus planteamientos, pueden ver que son hipermodernos. Cuando ustedes leen la prensa eurocéntrica, se piensa a primera vista que corresponde a un proyecto medieval, pero no: son hipermodernos en sus prácticas y en sus concepciones. En la tradición musulmana la noción del califato nunca fue equivalente a la de estado-nación. El estado-nación es la ficción acerca de la correspondencia uno a uno entre la identidad del estado y la identidad de la población dentro de su territorio, unas de las tantas de las ficciones políticas de la modernidad. El estado-nación es una parte de las lógicas civilizatorias de la modernidad. Ahora hay un movimiento islámico que toma el concepto de califato, que siempre fue una forma de autoridad política multicultural, que nunca tuvo la pretensión de correspondencia entre la identidad del estado y la identidad de la población, y lo coloniza como equivalente al concepto de estado-nación. Eso nunca existió en ningún califato de la civilización musulmana. Por el contrario, en los califatos siempre hubo una heterogeneidad de formas culturales, de identidades y espiritualidades, siempre había respeto de las minorías; pero ahora tenemos un movimiento como el Estado Islámico que toma la idea del califato y lo coloniza dentro de la lógica moderna del estado-nación. Si recuerdan, la conquista de Al-Ándalus era “cristianízate o te mato”. Muchas de las empresas de conquista del siglo XIX, en territorios indígenas del continente americano, era: “civilízate o te mato”. En el siglo XX: “desarróllate o te mato”. En el siglo XXI: “democratízate o te mato”. Son las mismas lógicas de dominio y exterminación de pueblos, la imposibilidad de negociar diferencias y la imposición de una visión por sobre las demás. La del Estado Islámico es “*Wahabízate* o te mato”. Aquí tienen las estructuras de la modernidad, ahora recicladas como algo auténticamente islámico, y ahí vienen las verdaderas trampas que tiene una parte de lo decolonial. Lo decolonial no es solo criticar las estructuras exteriores del sistema, porque estas estructuras, vale la pena recordarlo, están dentro de todos nosotros, forman parte de nuestra subjetividad. Gran parte de la dificultad de la descolonización es esa dimensión interna colonial en nuestra manera de ser y estar en el mundo. La dificultad de descolonizarnos hacia adentro y no solo hacia afuera.

A mi juicio, a nombre de algo “auténticamente antioccidental” podemos terminar por reproducir el occidentalismo. Llamo la atención sobre esto porque no es un trabajo fácil, requiere hilar fino y mirar con cuidado para saber en qué

consiste la lógica civilizatoria del mundo moderno, es decir, ¿qué es la modernidad? ¿De qué se trata? Si es un proyecto civilizatorio de muerte, como nos recuerdan los pensadores y pensadoras indígenas de este planeta, tenemos entonces que examinar con cuidado todas sus expresiones: ¿Cómo operan estas lógicas modernas? De lo contrario, podemos caer en la ingenuidad de creer que porque hemos abrazado una supuesta epistemología exterior a occidente estamos fuera de occidente. Pero lo que se termina por hacer es invertir los binarismos del occidentalismo y reproducir las lógicas civilizatorias de la modernidad a través de una supuesta autenticidad exterior. De ahí la importancia de identificar con cuidado las manifestaciones múltiples y diversas de la modernidad y entender cómo operan y en qué consisten. Porque, quiérase o no, podemos caer en defender lo auténticamente indigenista o africano, o lo que sea, y estar reproduciendo con la mayor ingenuidad del mundo todo contra lo cual estamos luchando. En resumidas cuentas, la problemática no pasa solamente por descolonizar la colonialidad del poder, sino que también pasa por descolonizar la colonialidad del saber y el ser, descolonizar como nos relacionamos con otras formas de vida no humanas. Todo eso está interrelacionado sin posibilidad de separar una de la otra: la modernidad funciona así, y por eso hay que atacarla en diferentes direcciones simultáneamente.

5

Para finalizar, me gustaría añadir que no se trata saltarse las estructuras de la modernidad de la noche a la mañana, eso es imposible. Estoy haciendo estas aclaraciones porque después vienen ciertas lecturas anarquistas que se proponen terminar con la modernidad por decreto. Este es un proceso de larga duración. Enrique Dussel habla de “transmodernidad” en tanto formación de una nueva civilización, porque la civilización occidental es aquella donde solo hay un mundo posible. Entonces la pregunta es cómo nos movemos de una civilización que hace solamente un mundo posible y los demás imposibles a una civilización que haga que otros mundos sean posibles y este que tenemos se haga imposible. Esa transición a la generación de una nueva civilización, más allá de la modernidad, no es solo una cosa de diez o quince años, es una cosa de siglos. La misma modernidad tomó siglos en formarse y hacerse planetaria; por tanto, si esta tarea nos tomará siglos, debemos preguntarnos seriamente cuáles son las tareas de hoy para transitar a esa “otra” realidad posible. Esto significa que tenemos que tomar en cuenta las estructuras del poder realmente existente, para luego evaluar cómo transitamos de ahí a otro mundo posible libre de todo sometimiento. No podemos saltarnos las estructuras del poder como el estado moderno, pero sí podemos pensar políticamente acerca de cómo hacemos para descolonizar ese estado, cómo hacemos para formar otro tipo de autoridad política que vaya más allá de la lógica liberal del consenso. Es

un problema complejo, es un largo proceso transformar el “sentido común” que produce la modernidad.

Y esto, por cierto, no quiere decir que nos dejemos de movilizar políticamente por el hecho de que resulta que la modernidad es un proyecto civilizatorio difícil de hacer colapsar. Hay muchas cosas que podemos ir haciendo políticamente desde ya para construir ese otro mundo posible. Ahí está el ejemplo, no solo de movimientos sociales, sino de una izquierda latinoamericana que con todos sus problemas (porque es una izquierda que reproduce las lógicas de dominación de la modernidad) a su vez le pone trabas al imperio. Razón por la cual debemos asumir una posición política decidida frente a los ataques del imperio. No vamos a convertirnos en cómplices del imperio, tenemos que hacer crítica, pero al mismo tiempo estamos obligados a desarrollar una crítica que contribuya en avanzar más allá de las lógicas civilizatorias modernas que reproduce la izquierda occidentalizada. Se trata de todo un reto, al que no es fácil responder en un corto ensayo.

Referencias bibliográficas

- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase* [1981], traducción y edición de Ana Varela Mateos. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Dussel, Enrique. *Postmodernidad y transmodernidad*. Puebla: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* [1961]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- González Casanova, Pablo. “Colonialismo interno. Una redefinición”. En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-435. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- Grosfoguel, Ramón et al. “La izquierda despolarizada: del monólogo de Próspero al diálogo con Calibán”. Consultado en junio de 2018, disponible en https://drive.google.com/file/d/0B6g8xuEX_KoJZ0R3bzdMb0NINUk/view.
- . “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”. *Tábula Rasa* 24 (2016): 123-143.
- . “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 4 (2015): 33-45.
- . “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”. *Universitas Humanística* 63 (2007): 35-47.
- Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género* [1997]. Bogotá: Ediciones en la frontera, 2017.
- Quijano, Aníbal et al. “Llamado internacional urgente a detener la escalada de violencia en Venezuela. Mirar a Venezuela, más allá de la polarización”. Martes 30 de mayo de 2017. Consultado en diciembre de 2017, disponible en http://llamadointernacionalvenezuela.blogspot.de/2017/05/llamado-internacional-urgente-detener_30.html.
- Robinson, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 2000.
- Santos, Boaventura de Souza. *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia*. La Paz: Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación, 2004.

Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 2003.

Wallerstein, Immanuel, Giovanni Arrighi y Terence Hopkins. *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Editorial Akal, 1999.

Ramón Grosfoguel. Profesor asociado en el Departamento de Estudios Étnicos, Universidad de California (California, Estados Unidos). Doctor en Sociología de la Universidad de Temple, Estados Unidos. Sus líneas de investigación corresponden a migración internacional, economía política del sistema-mundo y descolonización de las ciencias sociales. Su publicación más reciente es *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without* (Maryland: Lexington Books, 2016). Correo electrónico: grofogu@berkeley.edu.